المنظمة العربية للترجمة

غُنار سكيربك نِلز غيلجي

تاريخ الفكر الغربي

من اليونان القديمة إلى القرن العشرين

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تاريخ الفكر الغربي

من اليونان القديمة إلى القرن العشرين





المنظمة العربية للترجمة

غُنار سكيربك ونِلز غيلجي

تاريخ الفكر الغربي

من اليونان القديمة إلى القرن العشرين

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

مراجعة

نجوى نصر



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
سكيربك، غُنار
تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين/ غُنار سكيربك ونِلز غيلجي؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة نجوى نصر.
1008 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-500-7
1. الفلسفة الغربية - تاريخ. 2. الفلسفة اليونانية. أ. العنوان. ب. غيلجي، نِلز (مؤلف). ج. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). د. نصر، نجوى (مراجع). هـ. السلسلة.
190

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Skirbekk, Gunnar and Nils Gilje
A History of Western Thought:
From Ancient Greece to the Twentieth Century

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2012



المحتويات





تنويهات

هذه الطبعة من كتاب **تاريخ الفكر الغربي** هي طبعة منقّحة لطبعة عام 2000 من كتاب **تاريخ الفلسفة** (*Filosofihistorie*).

نودّ أن نعبّر عن عرفاننا بفضل الذين قدّموا لنا نقداً بنّاءً. وشكرنا الخاص لهيرموند سلاتليد (Hermund Slaattelid) الذي كتب القسم الخاص بالرواقية (Stoicism) وبعض الفقرات في المناقشة الخاصة بكيركيغارد (Kierkegaard).

كما نشكر هالفدان ويك (Halfdan Wiik) الذي كتب مسوّدة الأقسام الخاصة بالفوضوية (Anarchism) والنقابية (Syndicalism)، وكذلك جو غارفر (Joe Garver) ودايفد وليامز (David Williams) في The Running Head لتعاونهما الفعّال والمتعاطف. ونشكر، أخيراً، مطبعة الجامعة الإسكاندينافية وروتلدج (Routledge) لعلاقة العمل معهما الجيّدة جداً.

غُنار سكيربك ونِلْز غيلجي





مقدّمة المترجم

منذ البداية، وفي مقدّمة الكتاب على وجه التحديد، يعرفنا مؤلفاه: غُنار سكيربك ونلز غيلجي أن كتابهما عبارة عن «مقدّمة لتاريخ الفلسفة الأوروبية مع تأكيد مسألة الحقوق الطبيعية، والتوسع العلمي، والعقلية العلمية»[1]. لذا، كان يمكن أن يترجم عنوان الكتاب، استناداً إلى هذا النصّ: كتاب في تاريخ الفلسفة الأوروبية بخاصة أو ما يقارب هذا العنوان. غير أننا فضلنا أن نعمد إلى ترجمة العنوان كما هو ظاهر الآن، مفتونين بالمعنى اللغوي ـ الثقافي لتعبير (thought) الذي يفيد الفكر عموماً. وفي هذه النقطة أحسن المؤلفان صنعاً في التوضيح التخصيصي والتفصيلي الذي ذكراه في المقدمة، ونقلناه بحرفيته، في أعلاه.

وهناك نقطة عامة ثانية مفادها أن الكتاب ما هو إلاّ تاريخ موجز للفلسفة. وتتجلى هذه النقطة أكثر ما تتجلى في قولهما: «لا بدّ لتاريخ موجز للفلسفة من أن يجري اختيارات معينة...»[2]، ما يعني أننا بصدد تاريخ غير موسّع، وأن المؤلفين قد قاما باختيار معين

(1) انظر المقدمة ص 31 من هذا الكتاب.

(2) انظر الفصل الأول، ص 35 من هذا الكتاب.



ليأتي كتابهما بصورته الموجزة التي نشداها.

فضلاً عن ذلك، هناك فائدة تربوية مبثوثة في الكتاب، وقد عبّر عنها المؤلفان بما يلي: «... وبشكل عام نقول، إن النقطة الأساسية في الأجوبة الفلسفية ليست في إمكانية «استعمالها»، وإنما في تمكيننا من فهم شيء بشكلٍ أفضل»[3]، وفي الصفحة نفسها يضيفان: «لذا، فالوعي مهم بما هي النتائج الضمنية التي قد تكون للجواب الفلسفي». ثم يذكران أربع نقاط يعتبرانها أساسية ويريان وجوب وعيها، وهي:

«1 ـ السؤال

2 ـ الحجّة

3 ـ الجواب

4 ـ النتائج الضمنية»[4].

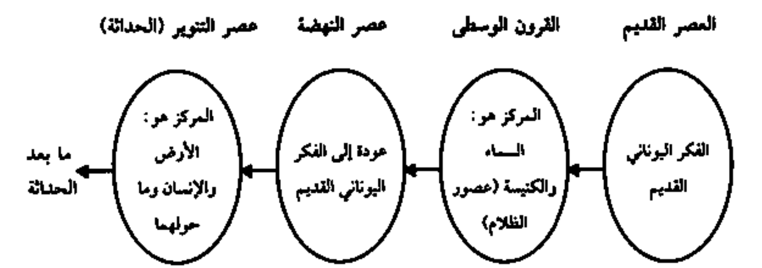
من جهتنا نقول إننا فهمنا محتويات الكتاب على أنها تمثّل «ثورات كوبرنيكية»، فكما شكلت نظرية كوبرنيكوس تغييراً جذرياً في علم الفلك بعد أن نقلت مركز عالمنا من الأرض إلى الشمس، فصرنا نعرف أن الأرض تدور حول الشمس، وليس العكس، كذلك فإن تاريخ الفكر الغربي كان عبارة عن انتقال لمركز الثقافة: اليونان القديمة، وبعدها السماء، ثم الأرض وإنسانها وما حولهما من طبيعة، كما يوضح المصوّر الآتي:

---

(3) انظر الفصل الأول، ص 41 من هذا الكتاب.

(4) انظر الفصل الأول، ص 41 من هذا الكتاب.





إن عصر التنوير (Enlightenment) هو عصر العقل والعلوم والتقدم، وأحياناً يوصف بأنه عصر الحداثة. وفي زماننا هناك فلاسفة ومفكرون راحوا يتحدثون ويكتبون عن عصر ما بعد الحداثة الذي مركزه الإنسان.

لجهة محتويات الكتاب، نودّ الإشارة إلى أنها شملت، في ما شملت قدراً من الكلام على الفلسفة العربية والعلم، وعن الفلسفة الرواقية لزينون الرواقي من فينيقيا القديمة.

ومما قاله المؤلفان، في هذا الصدد، ويستحق الذكر: «فُقِدَ معظم الإرث الفلسفي والعلمي اليوناني في الغرب في الفترة الزمنية الممتدّة بين سقوط الإمبراطورية الرومانية والنهضة الثقافية العظيمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر».

وعلى كل حال، نقول إن الفلسفة والعلم اليونانيين حُفِظا في القرون المظلمة في المنطقة الثقافية العربية - الإسلامية. ثم يتابعان القول: «ومن المهم أن نؤكد، في الوقت ذاته، أن العرب لم يكونوا مجرد متلقيّن سلبيين للثقافة والعلم اليونايين. والأصح أن نقول إنهم حصلوا على الإرث من الحقبة الهيلينية[*] (Hellenistic) بفعالية،

(*) تعني تاريخ اليونان ولغتها وثقافتها بعد وفاة الإسكندر الكبير في عام 323 ق.م. عندما عملت عناصر أجنبية غير يونانية على تعديل الخصائص اليونانية القديمة.



وتابعوه بطريقة خلّاقة. وكان اكتسابهم ذلك الإرث مصدر تقليد علمي جديد ساد النشاط الفكري إلى زمن الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر»[5].

أما بالنسبة إلى إسهام الفيلسوف زينون الرواقي، فيذكر المؤلفان اسم هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (1645 ـ 1683) الذي قدَّم حلاً قانونياً للعلاقات بين الدول القومية، بعد أن تأسست، وذلك بفضل القانون الطبيعي الرواقي الذي يفيد ما يلي: هناك قانون أعلى من الدول القومية المستقلة الفردية، وهو القادر على تنظيم العلاقة بينها، فقدَّم الأساس للقانون الدولي الذي «أدمج في تصوّر القانون الدولي الذي كانت نتيجته عصبة الأمم (The League of Nation) ومحاكمات نورمبرغ»[6].

غير أن ما ذكره المؤلفان عن ثقافتنا القديمة والعربية، وهما مشكوران على ذلك، كان قليلاً في بعض النواحي، وهو لا يشفي غليل القارئ العربي. لذلك، رأينا أن نتابع الكلام على ذلك فيما يلي:

الفكر الغربي والفكر العربي

نتقدم الآن إلى الكلام على بعض أهم منجزات الفكر العربي (والذي كتبه المسلمون باللغة العربية) وكان له تأثير كبير في الفكر الغربي، والذي تطرق إليه المؤلفان بإيجاز لن يكون مفيداً من غير ذكر بعض التفاصيل والأسماء وأنواع المنجزات العربية عموماً.

---

(5) ذلك كله ورد في الفصل السادس، ص 319 وما بعدها من هذا الكتاب.

(6) انظر الفصل الثامن، ص 389 ـ 390 من هذا الكتاب.



الرياضيات والخوارزمي[7]

محمد بن موسى (المتوفى عام 232 هـ/ 846 م)

أهم مؤلفاته:

في الرياضيات:

1 ـ **كتاب الجبر والمقابلة**، وهو أشهر كتبه.

2 ـ **كتاب الجمع والتفريق**

3 ـ **كتاب الحساب الهندي**

الخوارزمي كان **أول** من وضع جداول فلكية عن النجوم والكواكب وحركاتها **باللغة العربية** (أزياج)، **وأول** من ألّف في الاصطرلاب **في اللغة العربية**. وهو **أول** من وضع أساس علم الجبر **وأول** من أعطاه اسمه الذي صار عالمياً (Algebra)، وهو الذي سمى الصفر الهندي صفراً فصارت تسميته عالمية (Cipher)، فقد شجعه الخليفة المأمون على ذلك ليتمكن الناس من الحسابات في مسائل الميراث والوصايا والمعاملات. لذلك اشتمل كتابه على قسم كبير حول هذه الأمور.

الطبيعيات وابن الهيثم[8] (توفى عام 340هـ/ 1038م)

أشهر مؤلفات ابن الهيثم كتاب **المناظر في البصريات** (Optics).

وأهم إنجازاته:

---

(7) محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع في تاريخ العلوم عند العرب (بيروت: دار الجيل، 1998)، ص 434.

(8) المصدر نفسه، ص 379.



1 ـ رفض نظرية الأبصار القديمة (أفلاطون، وإقليدس، وبطليموس، وجالينوس) التي تقول إن الإبصار يتم بصدور شعاع من العين إلى الشيء نظرية الصدور، والقول بنظرية تقول بأن الإبصار يكون بورود صورة من الجسم الخارجي إلى العين.

2 ـ كتب في انعكاس الضوء، وفي ظاهرة الانكسار.

3 ـ كتب في الكسوف.

4 ـ كتب في المرايا الكروية.

5 ـ كتب في تشريح العين.

منهج ابن الهيثم

1 ـ شمل منهج ابن الهيثم البحث الذي هو منهج العلوم الطبيعية في أيامنا، والذي يدرس الظواهر الجزئية لينتقل بعد ذلك إلى التعميم. كما شمل منهج الاستدلال (القياس) الأرسطي الذي يفيد الاستنتاج من مقدمات. كما شمل منهجه الملاحظة والاختبار (الذي كان يسميه الاعتبار). واستخدم في تجاربه الحجرة المظلمة وثقب الباب والأنبوب الطويل والمسطرة المرقَّمة.

2 ـ وامتاز تفكيره بالأخلاق العلمية التالية: الموضوعية والنقدية والحياد تجاه الظاهرات المدروسة، والشجاعة والصدق والتواضع، والتجرد والبعد عن التعصب الأعمى للآراء.

الطب والصيدلة[9]

سنذكر، أولاً، أهم الإنجازات العربية في الطب. ونعني

(9) المصدر نفسه، ص 281، 327، 345، 329، 359، 375.



بالإنجازات العربية الطبية تلك المؤلفات التي كتبها باللغة العربية أطباء عرب وفرس. بعد ذلك سنأتي على ذكر أشهر الأطباء.

أهم المنجزات في الطب

1 ـ نظرية الجرائيم

2 ـ التشخيص عموماً

3 ـ التشخيص الإفرادي

4 ـ التشخيص السريري

5 ـ التمييز بين الأمراض

6 ـ عوارض السلّ

7 ـ استعمال المخدّرات

8 ـ معالجة النزيف بالماء البارد

9 ـ معالجة خلع الكتف

10 ـ إصلاح قوس الأسنان

11 ـ نظرية عدوى الطاعون

12 ـ نظرية الطفيليات

13 ـ مرض الجرب

14 ـ نظرية المرض بالوراثة

15 ـ حول السل الرئوي

16 ـ معالجة مرض الشلل بالتبريد

17 ـ المعالجة النفسية



18 ـ أمراض العين

19 ـ الدورة الدموية الصغرى

20 ـ العمليات الجراحية

21 ـ المخدرات

22 ـ المستشفيات

23 ـ نساء طبيبات

24 ـ تشريح الحيوانات

25 ـ الترخيص لممهنة

26 ـ السلّ الرئوي

أشهر الأطباء

ابن سينا: كتابه القانون يعتبر أشهر كتب الطب في ثقافة اللغة العربية. يشمل هذا الكتاب على:

1 ـ بحث عن مرضى الجدري والحصبة...

2 ـ وتمييز بين التهاب الرئة والتهاب غلاف الرئة...

3 ـ وتمييز بين التهاب الحجاب الحاجز والتهاب الكبد...

4 ـ وتمييز بين السكتة الدماغية واحتقان الدماغ، ومعالجة الدماغ المحتقن بالتبريد...

5 ـ وتمييز بين المغص الكلوي والمغص المعوي...

6 ـ وتمييز بين الحصاة في الكلية والحصاة في المثانة...

7 ـ وتمييز بين الشلل الناجم عن سبب دماغي والشلل الناجم عن سبب موضعي...



8 ـ استعمال المخدرات (سكنات الرجع) مثل الأفيون إذا كان الوجع عظيماً.

9 ـ اعتبار النبض أهم مقياس لأحوال صحة الجسم ومعرفة نوع المرض.

10 ـ وصف السل الرئوي وطرق عدواه وعوارضه في لون الجلد والأظافر.

11 ـ وصف السرطان ومعالجته بالجراحة لا بالأدوية.

12 ـ وصف مرض الجمرة الخبيثة (دمّل التهابي جلدي) وأعراضه .

13 ـ أبحاث في الأمراض التناسلية والحمل والتوليد.

14 ـ اكتشاف أن بعض حالات العقم عند المرأة والرجل يعود لأسباب نفسية.

الصيدلة

نذكر في البداية أهم إنجازات العرب في الصيدلة والأدوية:

1 ـ الترخيص للمهنة وجداول بأسماء المرخص لهم.

2 ـ إدارة للتفتيش.

3 ـ معرفة العقاقير (الأدوية) وصفاتها الطبية واستيرادها من الهند.

4 ـ تركيبات من الأفيون والزئبق.

5 ـ المخدرات في العمليات الجراحية.

6 ـ تغليف الأدوية.



7 ـ تأليف كتب وتدوين الأدوية.

8 ـ كان الصيادلة يعرفون الأمراض.

ابن البيطار: اشتهر بكتابه **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** الذي يعتبر موسوعة في علم النبات والأدوية المفردة. وقد أورد فيه حوالى (3000) صنف من الأعشاب الطبية، وحوالى (1500) دواء منها حوالى (400) لم تكن معروفة عند الإغريق، وفيه أيضاً ذكر لحوالى (150) اسماً لأطباء وصيادلة ونباتيين من جميع العصور والبلدان. وبسبب غنى كتابه دعي ابن البيطار «إمام النباتيين».

الفكر الغربي والفكر الفينيقي
الحكمة الأخلاقية عند زينون الرواقي
المبدأ العالمي والقانون الروماني

زينون الرواقي فيلسوف عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، بعد فلاسفة اليونان المعروفين: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. وهو من أصل فينيقي، من لبنان القديم. بعد أن استقرت عائلته في قبرص ذهب إلى أثينا ليعلّم شبانها حكمته الجديدة. وقد عرفت تلك الحكمة، في تاريخ الفلسفة، بالفلسفة الرواقية، ذلك لأنه كان يعلمها لتلاميذه في رواق (stoa) وباللغة اليونانية القديمة. والرواق زمانئذٍ عبارة عن ممرّ مسقوف ومحاط بصفين متوازيين من الأعمدة.

في أثينا، وبعد اطلاعه على مبادئ وتعاليم فلاسفة اليونان الأخلاقية وكشفه عن عيوبها ومحدوديّتها وانحصارها في نطاق المدينة (polis)، وضع زينون فلسفته الأخلاقية الجديدة على أساس جديد هو مبدأ العالميّة (Cosmopolis).

من الوجهة اللغويّة، فإن فكرة العالمية (Cosmopolis) مركبة من



لفظين يونانيين قديمين ألا وهما (Cosmos) ومعناه العالم و(Polis) ومعناه المدينة، فيكون حاصل جمعهما في لفظ جديد هو: المدينة العالمية، أو العالم كله باعتباره مدينة واحدة.

بطبيعة الحال، لم يكن زينون جاهلاً بحقيقة أن العالم ليس مدينة واحدة من الوجهة السياسيّة، ولا من الجهة الاقتصادية، وغيرهما. غير أنه قصد بالمدينة العالميّة الناحية الأخلاقية. كأني به قائلاً: أيها البشر على الرغم من تفاوتكم واختلافاتكم السياسيّة وخلافها عاملوا بعضكم بعضاً، سواء أكنتم مدناً أو جماعات أو شعوباً أو أفراداً، كما لو أنكم مواطنون في مدينة العالم الأخلاقية، إذ لا يليق بالمواطن أن لا يحترم ويحبّ ويعامل بالحسنى أخاه المواطن.

في عقيدة زينون إن نزاعات البشر منطلقها الانفعالات، فإذا كان الإنسان مدفوعاً بانفعال عنصري فهو لا محالة مفرّق بين عنصره والعناصر أو السلالات الأخرى، وإذا كان محكوماً بانفعال قبلي فهو مفرق ومعادٍ للقبائل الأخرى، وإذا كان مشحوناً بانفعال خصوصي فهو عدوّ الآخرين مطلقاً عليهم نيران فرديته وأنانيّته، وقس على ذلك. ومن هنا قول زينون إن الحكيمَ الحكيم هو القادر على كبح انفعالاته ومنعها من قيادة سلوكه، أي هو (apathos)، وليس محكوماً من عواطفه الهوجاء، أي (pathos).

غير أن بلوغ ذلك المستوى العالي من القدرة على التحكم بعواطفنا وانفعالاتنا الهوجاء غير ممكن من دون الارتقاء بوجودنا إلى مستوى آخر من النظر إلى الأمور، ألا وهو المستوى العقلي. فالعقل في الإنسان هو الحاكم الوحيد القادر على لجم الانفعالات. العقل هو السائق الوحيد القادر على قيادة سيّارة جسدنا الذي يعجّ ويضج بوحوش الانفعالات وهدايتها وتوجيهها سواء السبيل.



من شرفة العقل نرى البشر أخوة تماماً. كما قال زينون الرواقي: **كل البشر أخوة** (All Humans are Fellow-Humans) وهذا معناه: عليك أيها الإنسان، إذا كنت عاقلاً، أن تحب جارك الداني والقاصي.

والجار، في قاموس زينون، ليس الجار الجغرافي ـ المحلي، ولا الجار السياسي، ولا الجار اللغوي ولا الجار العنصري أو الطبقي أو الطائفي، إنه الجار الأخلاقي ـ العقلي أينما كان ومهما كان.

لذلك نقول إن فكرة الحب العالمي هي في صميم معنى فلسفة زينون الأخلاقية الجديدة التي شكّلت ثورة في تاريخ الفلسفة عموماً، وفلسفة الأخلاق على وجه الخصوص، والتي وضعت الأخلاق على الأساس الذي من دونه لا تكون الأخلاق أخلاقاً، ألا وهو مبدأ العالميّة الذي أتينا على ذكره في مطلع بحثنا[10].

أشهر تلامذة زينون في الغرب

بعد زينون تابع تلاميذه الكثر فلسفته، وكان من أشهرهم اثنان: عبدٌ وإمبراطور: أما العبد فكان اسمه إبيكتيتوس (Epictetus) الذي وضع كتاب أحاديث (*Discourses*) ومما جاء فيه مما يتصل باتجاه بحثنا ما يلي:

«ألا تعرف (أيها الإنسان) أنه كما أن القَدم لا تعود قدماً إذا ما

---

(10) تجدر الملاحظة أن أحد الفلاسفة الأميركيين المحدثين، آلان دوناغان (Alan Donagan)، خلافاً لما حصل من إهمال معظم زملائه في الغرب دراسة فلسفة زينون، يعترف بأن «الرواقيين، وليس أرسطو ولا أفلاطون، كان لهم الفضل بوضع أول تعريف واضح ومعقول للأخلاق» بمبدأهم العالمي.



فصلت عن الجسد، أنت كذلك لا تبقى إنساناً إذا انفصلت عن الآخرين»[11]. معنى ذلك أن الإنسان اجتماعي وعلاقته بالمجتمع الإنساني علاقة لا تنفك، إنها كالعلاقة العضوية.

وأما الإمبراطور الروماني ماركوس أورليوس (Marcus Aurelius) فقد قال مما قال: كل البشر أخوة، كل البشر مواطنون، حتى المجرم هو أخي. ومما سطره يراعه في كتابه المشهور: **تأملات** (*Meditations*) نذكر ما يلي:

«لست أقدر أن أكون غاضباً مع أخي، ولا أن أكون مسيئاً إليه، لأننا خلقنا لنتعاون مثل يديْ الإنسان ومثل قدميه أو جفنيه أو مثل فكّي أسنانه. إن عرقلة أحدهما للآخر هو ضد قانون الطبيعة»[12].

تجدر الإشارة إلى أن ذلك الإمبراطور الروماني الذي كان فيلسوفاً رواقياً منح جميع أفراد الإمبراطورية الرومانية المقيمين في عالمها القديم الشاسع المواطنية الرومانية وحقوقها تطبيقاً للأخلاق الرواقية الكونية. والحق يقال، إن الأخلاق الرواقية كانت عولمة أخلاقية بكل معنى الكلمة. وما ظاهرة العولمة القانونية التي تمثّلت في عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى، وفي الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، سوى تطبيقين ضعيفين، بل ناقصين للعولمة الأخلاقية الرواقية. ونحن نقول ذلك لأن فكرة القانون الروماني التي سادت في العالم الغربي وظهرت في التطبيقين هي، في أصلها، فكرة رواقية. وتعود إلى كلامهم على «قانون الطبيعة».

---

(11) Epictetus, *Discourses*, Trans. by George Long (New York: Applets Co., 1900), BK. II, Ch. 5, p. 105.

(12) Marcus Aurelius, *Meditations*, Trans. by Maxwell Stantforth (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1967), BK. II, Par. 1.



تجدر الملاحظة أن الرواقيين يرون المجتمع واقعاً طبيعياً وليس كياناً صنعته إرادات أفراد وفقاً لعقدٍ اجتماعي (Social Contract)، كما ظن بعض الفلاسفة، في ما بعد، أمثال توماس هوبز (Thomas Hobbes) وجـون لـوك (John Locke) وجـان جـاك روسـو (Jean-Jacques Rousseau). المجتمع في عقيدة الرواقيين سابق للفرد، وكل فرد يولد في مجتمع.

زينون والمنطق الحديث

لن نتوسع في الكلام على نسبة زينون الرواقي إلى علم المنطق الحديث المعروف أيضاً باسم منطق الرياضيات أو المنطق الرمزي الذي لا غنى للعلوم الحديثة عنه، والذي أهمل تدريسه في المدارس الأوروبية الغربية لقرون بسبب سيطرة الكنيسة في القرون الوسطى وما قبلها وما بعدها على مناهج التعليم وفرضها تدريس منطق الفيلسوف اليوناني أرسطو.

وكلامنا هذا ليس ملقى على عواهنه، فهذه شهادة فلاسفة ومنطقيين كباراً في زماننا. وفي ما يلي نذكر بعضاً منها:

يذكر الفيلسوف بنسون ميتس (Benson Mates) في كتابه: **المنطق الرواقي** (*Stoic Logic*) ما يلي: كان من الممكن أن تنتهي الحقبة الزمنية التي ساد فيها المنطق الأرسطي بأسرع مما حصل لو أن النصوص القديمة درست بعناية كبيرة، فقبل خمسين عاماً لاحظ (الفيلسوف) تشارلز ساندرز بيرس (C. S. Peirce) أن القدماء كانوا على وعي بالعلاقة التي تدعى، الآن، «اللزوم أو التضمن المادي» وتجادلوا حولها كثيراً. وكما نعرف، لا بيرس ولا أي إنسان آخر تابع الموضوع حتى العام 1927، عندما بيّن فيلسوف المنطق البولندي لوكاسيفيتش (Lukasiewicz) «أن الكثير من تصورات المنطق الحديث



ومناهجه المهمة قد وردت في كتابات الرواقيين الأوائل». ويضيف لوكاسيفيتش مباشرة قائلاً: «إن المنطق الرواقي كان مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن منطق أرسطو الذي خلط به، لاحقاً. والاختلاف يَمْثُلُ، وبشكل رئيسي، في ناحيتين، هما: (1) كان المنطق الرواقي منطق قضايا (جُمَل)، بينما كان منطق أرسطو منطق فئات (2) كان المنطق الرواقي نظرية مخططات استدلالية، بينما كان منطق أرسطو نظرية مصفوفات صادقة منطقياً...»[13].

ونشرح الفرق بين المنطقين بما يلي:

في حين كان منطق أرسطو يركّز على القضايا (الجُمَل) الحملية (الخبريّة)، كان منطق زينون يقوم على القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة.

مثل على منطق أرسطو: كل إنسان فانٍ ... (مقدمة 1)

سقراط إنسان ... (مقدمة 2)

إذاً، سقراط فانٍ ... (نتيجة)

مثل على المنطق الرواقي: إذا كانت الشمس طالعةً، فالنهار موجود...

الشمس طالعة ... (مقدمة 2)

إذاً، النهار موجود ... (نتيجة)

ويماثل ذلك مَثَلٌ من علم الرياضيات:

إذا كان الشكل الهندسي مثلثاً،
فإن مجموع زواياه الداخلية 180°؛

---

(13) Benson Mates, *Stoic Logic* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), Chapter 1: Introduction, p. 203.



لنفترض أن الشكل أ. ب. ج. مثلث

إذن الزاوية أ + الزاوية ب + الزاوية ج = 180^{o}؛

وبالنسبة إلى القضايا الشرطية المنفصلة، نذكر المثل الآتي:

إما لون الشجرة أخضر أو أحمر

لون الشجرة أخضر

إذاً، ليس لون الشجرة بأحمر

نعود إلى الإدلاء بكلمة اختتامية عن الكتاب فنقول: إنه عبارة عن ثَبْت تعريفي واسع شمل جميع المدارس الفكرية والحركات والتيارات، فهو بغنى عن التوسع في التعريف به. وهو يصلح أن يكون في متناول طلاب الفلسفة ومدرسي الفلسفة في الجامعات أيضاً، فضلاً عن القارئ العربي الراغب في التعرّف إلى مسيرة الثقافة الغربية منذ اليونان القديمة إلى الحداثة في زماننا وأزمتها الراهنة.

حيدر حاج اسماعيل



تمهيد المترجم

مشروع ترجمة بهذا الحجم يستتبع تحدّيات عديدة لا يتّصل معظمها بمسعى النقل الصحيح للمعنى الأساسي للنصّ الى لغةٍ مختلفة فحسب، وإنما بالفروق الدقيقة التي تشكّل الجزء الذي لا يتجزأ من أي لغة.

ثمة صعوبتان رئيسيتان أودّ أن أجمعهما. فأولاً، أذكر أن تعبير Mennesket النروجي هو اسم حيادي، وهو عموماً يترجم الى «الكائن البشري»، أو «الشخص». كما يمكن ترجمته إلى «إنسان». وبشكل عام، استعملت الخيارين الأولين حيث سمح النصّ الأصلي بذلك، لكنني، في حالات معينة، وبعد استشارة المؤلفين، استبقيت «الإنسان».

ولطالما انتقدت الفلسفة البريطانية، من بين أنظمة معرفية أخرى، لتوظيفها «الإنسان» بمعنى يشمل الرجال والنساء. وعلى كل حال، بدا لي أنه في الفصل الأول، وفي مناقشة الفلسفة اليونانية، أن تجنّب استعمال «الإنسان» انسجاماً مع الصواب السياسي معناه إساءة تاريخية للمفكرين الأوائل الذين كانوا يفكرون، وتحديداً يفكرون، بجنس الذّكر. فورود «الإنسان» في ذلك السياق (مثل



وروده في «الإنسان في المتّحد الاجتماعي») هو استخدام «غامض». فقد يفهم، بمعنى من المعاني، بأنه يشير إلى الرجال والنساء، عموماً ـ أي البشر الذين يؤلفون جزءاً من المتّحد الاجتماعي ـ لكنه، قد يُفهم، أيضاً، كما قصد أغلبية المفكرين اليونانيين الأوائل، بأنه إشارة إلى «الرجال» في المتّحد الاجتماعي.

الصعوبة الثانية، وهي معروفة في الترجمة من اللغة الألمانية الى اللغة الإنجليزية. فمعنى الاسم النروجي Vitskap، أي «العلم» مثله معنى الاسم الألماني Wissenschaft، فـ «العلم»، بذلك المعنى، ذو تعريف أوسع مما هو في اللغة الإنجليزية إذ يُفهم بأنه إنما يشير إلى العلوم الطبيعية.

فـ Vitskap تشمل العلم الطبيعي لكنها تمتد لتشمل ما يُعرف بالإنسانيات أو العلوم الإنسانية (مثل علم التأويل «Hermeneutics»). أما المعنى المقصود، فهو واضح، وبشكل عام، من السياق، إلاّ أنني، أيضاً، استعملت «العلم» بالمعنى الأوسع الذي يُفهم، مباشرة، في اللغة الأصلية.

أودّ أن أشكر الأستاذين نِلْز غيلجي (Nils Gilje) وغُنار سكيربك (Gunnar Skirbekk) لتعاونهما الجيّد في هذا المشروع. كما أودّ أن أشكر، أيضاً، جوديث لارسِنْ (Judith Larsen) لتعليقاتها المفيدة على المخطوطة.

شكر خاص لفيفيان (Vivian) وكي (Kai) وأيلا (Aila) اللواتي وفّرن لي الوقت والحرية للقيام بهذا المشروع، فهو لهنّ.



المقدمة

لماذا ندرس الفلسفة؟ والجواب المقتضب هو: نحن ندرس الفلسفة لأنها جزء من المتاع الفكري الذي نحمله ـ سواء أكنّا نعرفه أو لا نعرفه ـ وكذلك بغية التعرّف إليها!

ويمكننا أن نشرح ذلك بذكر المعضلة الآتية: بعض الناس يعتقد بأن واجبهم أن لا يقضوا على حياة الإنسان. وفي الوقت ذاته يؤمنون أن عليهم الذود عن وطنهم. فماذا عليهم أن يفعلوا في حالة الحرب؟ فإذا التحقوا بالقوات المسلّحة يكونون متناقضين مع المبدأ الذي يوجبهم بألاّ يقتلوا الآخرين من البشر. غير أنهم، إذا رفضوا الالتحاق بالقوى المسلّحة فسوف يناقضون المبدأ الذي يقتضي الدفاع عن وطنهم، فهل هناك حلّ لهذه المعضلة؟ وأقول، على سبيل المثال، هل يمكن القول إن أحد المبادئ أساسيٌ أكثر من سواه ـ وإذا كان الأمر كذلك، نسأل: لماذا؟ وعلى مثل هؤلاء الناس أن يسألوا عن حجم العمل العسكري الذي يحفظ حياة الناس في وضعٍ معين، عليهم أن يمتحنوا مبادئهم امتحاناً كاملاً. فكلما ازداد غوصُ الإنسان في هذه المسائل ازداد اشتغاله بالفلسفة.

الاعتراضات الفلسفية الموجودة في مثل هذه الأسئلة والأجوبة



نجدها في الحياة اليومية سواء عرفنا بها أم لم نعرف. ويشتمل فهمها والاشتغال بها على ما هو شخصي (Personal) ـ أي إننا نحاول تحسين أنفسنا ـ وعلى ما هو كلّي (Universal)، أي إننا نبحث عن رؤية حقيقية ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، فإذا اشتغلنا بهذه الطريقة، نكون مشتغلين بالفلسفة، وعندئذٍ يمكننا أن نتعلّم درساً مما فكّر الآخرون به وما قالوا. وهذا هو سبب وجوب «درسنا الفلسفة».

كما يمكننا أن نسأل: ماذا تستطيع الفلسفة أن تعلمنا؟ ألا يعلمنا العلم اليوم كل ما يمكننا معرفته؟ وإذا كان عاجزاً عن تقديم تسويغات للمعايير والقيم، ففي مقدورنا أن نجد حلاً لهذه المسائل المعيارية عن طريقة اللجوء إلى القوانين. وأذكر على سبيل المثال أن مجتمعنا اعتبر التمييز العنصري خروجاً على القانون ـ لذا، ماذا بقي لفعل الفلسفة؟

غير أننا نقول إذا كنا نعيش في مجتمع يقول بخلاف ما ذكرنا، وهو أن التمييز العنصري قانوني، فهل نحن ملزمون، حالتئذٍ، باحترام مثل ذلك التمييز؟ فإذا لم نرغب بتطبيق ذلك، يمكننا اللجوء إلى القرارات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان والتي تمنع التمييز العنصري. غير أن السؤال يظل، ألا وهو كيف يمكننا أن نقنع الذين يرفضون القرارات المتعلقة بحقوق الإنسان؟ عندئذٍ، قد نمضي أبعد مما فعلنا، ونحن في سبيل البحث عن التسويغ، فنلجأ إلى الاعتقادات الدينية، أو إلى مبادئ أساسية معينة من مبادئ العدالة نعتبرها بديهية. غير أن السؤال هو، كيف يمكننا أن نقنع ذوي الاعتقادات الدينية المختلفة أو الذين يعتبرون مبادئ أخرى هي المبادئ البديهية؟

يمكن أن يُطلب الحلّ الممكن بالابتداء من التفكير الآتي: إن الفرق بين المعرفة والاعتقاد بأننا نعرف يَمْثُلُ في التمييز بين امتلاك



تسويغات كافية للزعم بأن شيئاً ما هو حقيقي وصواب وعدم امتلاك مثل تلك التسويغات. والسؤال: إلى أي حدّ يمكننا أن نعرف أن تعابير معينة تكون ملزمة إلزاماً كلّياً؟ يصير سؤالاً عمّا إذا كانت لدينا أسباب تسويغية كافية أو أننا لا نملك مثل هذه الأسباب التي تؤكّد كليتها. غير أن مثل هذه الأسباب التسويغية ليس شخصياً: إذا كان السبب صحيحاً فهو صحيح لكل إنسان، ويظل صحيحاً بصرف النظر عمن يذكره. وهكذا، فإن السبب التسويغي الذي يوفّر لنا الحق في إدعاء المعرفة هو سبب لا يتزعزع أمام الاختبار النقدي والحجج المضادّة. وليس إلاّ الآراء التي يمكن أن توصف بأنها صحيحة هي التي تصمد في امتحان حر ومفتوح يقوم به أناس لهم وجهات نظر مختلفة. وهذا يعطينا تلميحةً لنظرة واحدة تتعلق بما يمكن أن يكون الرأي المعقول، وتشمل هذه النظرة المسائل الفلسفية (الأخلاقية).

والآن نقول إنه جرت العادة على التمييز بين ما هو موجود وما يجب أن يكون، والقول إن العلم يصف ما هو موجود ويشرحه، لكنه يعجز عن شرح لماذا يجب أن يكون شيء ما. قد يبدو هذا التمييز معقولاً: فالعلم، على سبيل المثال، يمكنه أن يصف كيف نتعلّم، وليس لماذا يجب أن نتعلّم، أي إن العلم يستطيع أن يقدم لنا جواباً عن السؤال: لماذا علينا أن نتعلّم شيئاً ما إذا كنا نريد تحقيق هدف معين؟ مثلاً أن نمتلك أفضل فرصةٍ للنجاح في امتحان. نستطيع أن نشرح لماذا علينا أن ننفذ الامتحان إذا كنا نريد الحصول على وظيفة معينة. غير أن هذه الأسئلة «الوجوبية» تحتوي على أهداف نسبيّة هي وسيلة نسبةً لأهدافٍ أخرى، ولكن لا يستطيع العلم أن يجيب عن السؤال الخاص بـ لماذا يجب علينا أن نفضّل الهدف الأخير في مثل هذه السلسلة المؤلّفة من وسائل وأهداف.

غير أنه يبقى للعلم تأثير كبير على مواقفنا وعلى أعمالنا عن



طريق توضيحه حقيقة الوضع: أين الدوافع والنتائج والبدائل الممكنة لأفعالنا. وفضلاً عن ذلك، يستطيع العلم أن يوضّح ما يعتقد الناس أنه صواب وخير، كما يتبدّى ذلك في كلامهم وأفعالهم، وبالتالي أن يبيّن كيف تعمل المعايير في المجتمع. غير أنه لا يتبع ذلك أن يستنتج، من جميع تلك الحقائق والمعايير، أن هناك معايير معينة تتصف بالإلزام الكلّي.

لذلك أقول، وعلى سبيل المثال، عندما يصف الأنثروبولوجيون الاجتماعيون معايير المجتمع فإنهم يعنون أن تلك المعايير «ملزمة» في ذلك المجتمع. وهذا لا يفيد أن تلك المعايير ملزمة لنا نحن، ونحن نعيش في مجتمع مختلف، كما أنه لا يعني أن تلك المعايير، التي يعتقد بوجوبها الملزِم أولئك الذين يعيشون في ذلك المجتمع، معايير مسوَّغة (لنقل، مثلاً، التضحية الطقسية بالإنسان لإله المطر). وعلى سبيل المثال، قد نفهم معايير المجتمع الذي يمارس عرض الأطفال ذوي العاهات الجسدية والعقلية من غير أن نوافق على صحتها، فالإقرار بأن معايير معينة تمارس كما لو أنها ملزمة ليس مثل القبول بكونها ذات صحة كلية.

لن نخوّض في هذه المسائل هنا بأكثر مما فعلنا ـ فذلك سيعني كتابة كتاب مدرسي في المقدِّمة. وكل ما نرغب فيه هو الإشارة هنا إلى كيف تدخلنا المسائل المعيارية، في حياتنا اليومية، في أنظمة معرفية مختلفة، وفي الفلسفة ـ وذلك بغية اقتراح مسألة الاشتغال في الفلسفة.

وفي ما يتعلق بالعلاقة بين العلم والفلسفة، نودُّ أن نضيف تعليقاً مقتضباً على هذا الموضوع المعقَّد، فنقول: إن ما يقرر النتائج العلمية هو تضافر الافتراضات التصوّراتية والمنهجية التي يقوم عليها المشروع العلمي المدروس. ويمكننا أن نفهم هذه النقطة في



الممارسة، عندما يحصل تحليل لمسألة، مثل معمل هيدروكهربائي، من وجهتي النظر الاقتصادية والإيكولوجية، ومن المنظور التكنولوجي والمنظور السوسيولوجي ـ أو من وجهات نظر جماعات مختلفة. ومهما يكن مقدار الضوء الذي تلقيه هذه النظرات المختلفة على جوانب مختلفة من المسألة المدروسة، فإن نظرة واحدة لا تخبر عن الحقيقة كلها في تلك المسألة. ولفهم «حقيقة المسألة»، أهي بناء معمل هيدروكهربائي أو وضع نظام مركزي في مدرسة، لا بدّ لنا من أن نعرف النظرات المختلفة المتعلقة بهذه المسألة. وإذا دعونا هذا التحليل للنظرات المختلفة تفكيراً فلسفياً، يمكننا، عندئذٍ، أن نقول إن مثل هذا التفكير الفلسفي ملائم عند مواجهة المسائل التي تطرحها أنظمة معرفية مختلفة ـ فهو يعيننا على الاحتفاظ بنظرة شاملة في حضارة هي في حالة خطر مصدره الاختصاص.

وعندما حاولنا، في هذه المقدّمة، أن نشير إلى كيفية نشوء المسائل الفلسفية، كان الدليل الذي أرشدنا متمثلاً في فهمنا للخصائص التي تؤلف المسائل الفلسفية المركزية. وقد يرغب آخرون بتأكيد مسائل وطرق تفكير أخرى. وهذه نقطة مهمة، لأن ما أشرنا إليه يشكل النموذج لهذا الكتاب، نعني: مقدّمة لتاريخ الفلسفة الأوروبية، مع تأكيد مسألة الحقوق الطبيعية والتوسّع العلمي والعقلية العلمية. ولا شك في وجود خيوط كثيرة في هذه السجّادة الملوّنة، غير أن هذين الخيطين هما الأطول والأكثر أهميةً من سواهما.

حاولنا بالمقارنة مع عروض أخرى لتاريخ الفلسفة أن نتجنب بعض المطبات المألوفة. ودائماً لا بد لتاريخ الفلسفة من أن يحمل دوماً آراء كاتبيه الأكاديمية، وخلفيات معرفتهم، وميادين أبحاثهم، وتوجهاتهم الثقافية. لذلك، فإن كل عرض تاريخي يمثل منظوراً واحداً يخص فكراً مسبقاً. ذلك أمرٌ محتوم لأن الإنسان يؤكد ما



يعتقده، ومدى صلته وأهميته في خضم التنوع التاريخي القائم. فليس هناك من يستطيع أن يقرأ مكيافيلي (Machiavelli)، وماركس (Marx)، وهايدغر (Heidegger) بعدسات حيادية. ووهمٌ أن يفكر المؤلفون أنهم قادرون على كتابة تاريخ الفلسفة، أو أي عرضٍ تاريخي آخر، من منظور أبديٍّ، أو من وجهة نظر الله، ذلكم قدر جميع مؤرخي الفلسفة، سواء رغبوا في ذلك أو لم يرغبوا. وليس المؤرخون بمنتشوسينسيين(ه) (Munchausens) يمكنهم أن ينأوا عن وضعهم الأكاديمي والثقافي.

وقد زعم فلاسفة الماضي أيضاً أنهم نطقوا بالحقيقة، فهم يتحدّون زماننا كما تحدّوا زمانهم. وهذا هو السبب الذي يجعلنا ننظر إلى أفلاطون وأرسطو نظرة جدّية، عندما نتّخذ موقفاً مما قالاه. وعليه، يفترض أننا قادرون على إنشاء حوارٍ يمكّننا من اختيار نظراتنا بمقارنتها مع نظرتيهما. لذلك يختلف الاجتهاد في تاريخ الفلسفة عن إعادة صياغة أفكار الماضي.

ونحاول، أيضاً، أن نفهم الفلاسفة القدامى استناداً إلى افتراضاتهم الخاصة. ففي الوقت الذي نحاول فيه إنشاء حوارٍ معهم، نريد أن نصغي، ونريد أيضاً أن نجيب عن الصوت الذي يتكلم.

وعلى كل حال، نذكر أن هناك أيضاً مجالات معينة يميّز فيها كتابنا **تاريخ الفكر الغربي** نفسه عن النظرات الموجودة إلى تاريخ

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار إليها بإشارة (ه) هي من وضع المترجم، وما ورد من ملاحظة المترجم في الهوامش المتسلسلة فهي لمترجم النسخة الأصلية].

(ه) تعني المبالغين في سرد القصص. وأصلها يعود إلى البارون منتشوسينس (Munchausens) الذي عاش في القرن الثامن عشر وكان قائد فرسان، ويقال إنه ألف كتاباً احتوى على قصص مبالغ بها للدرجة يصعب تصديقها.



الفلسفة. فمن الموافق عليه، عموماً، هو أن الثورة العلمية في مطلع العصر الحديث تحدّت النظرة السائدة إلى العالم، وولّدت مسائل إبستيمولوجية وأخلاقية جديدة.

وهذا يشرح سبب وقوعنا إلى معالجات تختص بكوبرنيكوس (Copernicus)، وكبلر (Kepler)، ونيوتن (Newton) في أبحاث تاريخ الفلسفة جميعاً. ونحن نشارك أصحاب هذا الرأي رأيهم. غير أننا نعتقد أن نشوء الدراسات الإنسانية والثورة داخل العلوم الاجتماعية يطرحان مسائل مماثلة. فهذا الكتاب يتقدم بخطوة على الكتب المدرسية التقليدية التي تحصر عملها في مناقشة تأثير العلوم الطبيعية التقليدية على نظرتنا إلى العالم ونظرتنا إلى الإنسان. والعلوم التي ارتبطت بأسماء داروين (Darwin)، وفرويد (Freud)، ودوركهايم (Durkheim)، وفيبر (Weber) تمثّل تحدّيات فلسفية مهمة.

ويتبع ما ذكرنا، أن القارئ سيجد في هذا الكتاب معالجةً واسعة ومعقولة للدراسات الإنسانية، والعلوم الاجتماعية، والتحليل النفسي.

وقبل أن تَقرأ هذا الكتاب، وسواء أقررتَ الابتداء من البداية أو من النهاية، تذكر أن ما يساعدك هو أن لا تنسى أنك قادرٌ على قراءة نصّ فلسفي بطرقٍ مختلفة:

1 ـ حاول أن تفهم ما قد قيل. وهنا، يهمنا تأكيد المصادر الأوليّة. غير أن ما يساعد، في أغلب الأحيان، على إدارك المسائل الفلسفية هو اللجوء إلى قراءة المعلِّقين على الكتب المدرسية. ويهمّ في هذا الأسلوب النظر إلى أي نصّ من المصادر الأولية بوصفه جزءاً من مجموعة النصوص التي ينتمي إليها، والنظر إلى النصّ من منظور أوسع مستمدٍّ من تاريخ الأفكار.

2 ـ غير أن النصّ، هو، الآخر، مستمد من مجتمع تكيّف به،



وربما كيَّفه. لذا فإنه من المفيد أن ننظر إلى النصّ في سياق تاريخي. ويشمل هذا أيضاً التحليلات السوسيولوجية والبسيكولوجية. نذكر، على سبيل المثال، الدراسات المختصة بكيفية التأثير في خلفية الأسرة أو المركز الاجتماعي أو المصالح السياسية، أو على المؤلفين ومعاصريهم بطريقة لاواعية.

3 ـ غير أن القصد الرئيسي لنص فلسفي هو التعبير عن شيء حقيقي بطريقة أو بأخرى، ولا يمكن إدراك هذا الجوهر الفلسفي في هذه النصوص إلاّ بالسؤال عن مدى كون الأشياء كما وصفت. وهذا يتطلَّب نوعاً من الحوار مع النصّ، إذ لا يكون حسابٌ إلاّ لأفضل الحجج، عندما تَمتحن آراءك مع النظرات والحجج الموجودة في متن الكتاب. والفلاسفة لا تشبعهم محاولة معرفة ما قال هيغل، أو كيف تكيّفت أفكار هيغل مع مجتمع زمانه، فهم يريدون أن يعرفوا ما إذا كانت أفكاره صحيحة، وبأي مقدار هي كذلك، أو لم تكن صحيحة.

إن المهمة الأولية للفلسفة هي الشك أو الاستفهام، وهذا ما يجب علينا أن نقوم به لأنفسنا، وقد يساعدنا آخرون في هذا السبيل. فليس ثمّة جواب «نهائي»، يمكن الوقوع إليه في النظر إلى ما وراء كتاب ـ أو حتى النظر إلى أمامه ـ غير أننا نردّد قول لاو تسو (Lao Tzu)، «بالخطوة الأولى تبدأ رحلة الألف ميل».



الفصل الأول

الفلسفة ما قبل السقراطيّة، مع لمحة عن الفكر الهندي والفكر الصيني القديمين

دولة المدينة اليونانية: الإنسان في المتَّحد الاجتماعي

يمكن العثور على الفلسفة بمعناها الواسع في جميع الحضارات. وعلى كل حال، وُجدت حضارات، مثل حضارة الهند القديمة والصين وبلاد اليونان، حيث كانت الفلسفة فيها تلقى عناية منتظمة. وفي تلك الحضارات تم تدوين الفكر الفلسفي خطياً، مما مكّننا، نحن الذين نعيش في هذه الأيام، من أفضل وصول إلى تلك الأفكار. وسمحت الصورة الكتابية أيضاً للفلاسفة أن يوثقوا أفكارهم وينقلوها بطريقة مختلفة عن تلك الحضارات التي شيّدت على الكلمة المحكيّة من دون سواها. فالمكتوب يبقى، ويمكن الرجوع إلى صياغات معينة لإثارة أسئلة، ولشرح المعنى المقصود فعلياً. وصار التحليل والنقد ممكنين، وبطريقة جديدة.

لا بدّ لتاريخ موجز للفلسفة من أن يجري اختيارات معينة. وفي كتابة تاريخ الفلسفة هذا الذي نقوم به، سوف نبدأ بفلاسفة الإغريق الأوائل، ونتبع ذلك بالفلسفة الأوروبية وصولاً إلى الحاضر.



ونقول، بشكل عام، إن مختاراتنا ستشمل رجالاً أوروبيين من الطبقة العليا ومن المناطق المركزية ـ وهناك عدد قليل من النساء، وعدد قليل من الطبقة الدنيا، ونفرٌ قليل من الأطراف الثقافية. ذلك هو التاريخ بنسخته العادية. وسيتمثَّل عملنا في فهم ما قال الفلاسفة، وأن نرى ما إذا كانت الرؤية التي نقلوها إلينا لا تزال صحيحة. وبدايتنا ستكون بلاد اليونان، في القرن السادس قبل الميلاد.

قبل أن نشرع في دراسة الفلسفة اليونانية الأولى، قد تساعدنا نظرةٌ نلقيها على المجتمع الذي ظهرت فيه تلك الفلسفة. ويكفينا أن نؤكد بعض السِّمات المركزية: كانت دولة المدينة (polis) مختلفة كثيراً، ومن نواحٍ عديدة، عن الدول في زماننا، فهي مجتمع صغير، من حيث عدد السكان ومساحة الرقعة الجغرافية، وسوى ذلك. كان عدد سكان مدينة أثينا مثلاً يقارب 300,000 في سنوات القرن الرابع ق.م. ويمكننا أن نفترض أن عدد العبيد من هذا العدد كان حوالى 100,000. وإذا ما حسمنا من ذلك عدد النساء والأطفال، فما سيبقى لدينا هو 40,000 تقريباً من الرجال اليونانيين الأحرار[1]. وهؤلاء، وحدهم، يتمتعون بالحقوق السياسية.

كانت الدول المدينية اليونانية، في أغلب الأحيان، مفصولة جغرافياً عن سواها بالجبال والبحر. وكانت الدولة المدينيّة مؤلفةً من البلدة مع المساحة المحيطة بها. وشكلت الزراعة نشاطاً مهماً إلى جانب الحِرَف والتجارة. ولم يكن الانتقال من المناطق المحيطة إلى البلدة يستغرق أكثر من رحلة يومٍ واحد. وكانت دولة المدينة متَّحداً

---

(1) وجد في مدينة أثينا ثلاث مجموعات، هي: العبيد، والمواطنون الأثينيون، والغرباء الذين كانوا يعيشون في المدينة. وكانت المواطنة الأثينية وراثية، ولم يكن الغرباء الذين جاءوا إلى أثينا يصبحون مواطنين أثينيين، بشكل تلقائي حتى لو كانوا هم (أو آباؤهم) مولودين في أثينا. وكانت النساء مثلهن مثل العبيد والمهاجرين، مستبعدات من السياسية.



اجتماعياً مترابطاً، وقد أثرت هذه الحقيقة على المؤسسات السياسية، وعلى النظرية السياسية. ولفترة معينة، كانت أثينا تتمتع بديمقراطية مباشرة يشترك بممارستها جميع الرجال الأثينيين الأحرار. واتَّسمت المثل العليا السياسية بالألفة ذاتها: الانسجام بين المتساوين في الساحة السياسية وحكم القانون والحرية، إذ عنت الحرية العيش في وحدةٍ في ظل قانون عام. وعنى الافتقار إلى الحرية العيش في فوضى أو تحت حكم طاغية. وكان المفترض أن تحلّ المسائل في حوار مفتوح وعقلاني في مجتمع منسجم، وحرّ، وتحكمه القوانين.

ويمكن القول، بصورة عامة، إن فكرتي الانسجام والنظام في الطبيعة وفي المجتمع كانتا أساسيتين في الفلسفة اليونانية، منذ الفلاسفة الأوائل في القرن الخامس ق.م. إلى زمن أرسطو. ويمكن القول إن نظريات أفلاطون وأرسطو السياسية قد اعتمدت فكرة «الإنسان في المتَّحد الاجتماعي» مفهوماً أساسياً، لا الفرد المنعزل ولا رفع القانون الكلي أو الدولة فوق الفرد. وعلى سبيل المثال، نذكر أن النظرة إلى الكائنات البشرية لم تكن تفيد بوجود «حقوق فطرية»، فمفهوم الحقوق ارتبط بوظيفة الفرد، أو بدوره الذي يؤديه في المجتمع، ولم تفهم الفضيلة الأخلاقية (arete) أنها تعني الحياة بشكل رئيسي، وفقاً لقواعد أخلاقية كلية معينة، وإنما تتمثّل في تحقيق الإنسان هدفه، ككائناً بشرياً، أي تعيين مكانه في المجتمع. وقد عمل أفلاطون وأرسطو في إطار دولة المدينة اليونانية: نظام العبيد، على سبيل المثال، كان طبيعياً عندهما، كما هو نظام الموظّفين وأرباب العمل عندنا.

أسهمت الأحوال الجغرافية في أن تكون الدول المدينية اليونانية في أغلب الأحيان مستقلة سياسياً، على الرغم من أنها اعتمدت اقتصادياً على مقدار من التعاون لتأمين المؤن الضرورية التي لم تكن تستطيع أن توفرها لنفسها. وقد حصل توسع للدول المدينية، بعد فترة من الهجرة،



حوالى القرن التاسع ق.م، إذ غالباً ما كانت المناطق المحيطة بكل دولة مدينية قاحلة، كما ازداد عدد السكان بمعدل أسرع مما في وسع دولة المدينة أن تتحمل إعالته، وبدأ المهاجرون اليونانيون منذ القرن الثامن باستعمار الأقطار المجاورة (مثل جنوب إيطاليا). وأدى تزايد التجارة إلى توحيد قياس الأوزان والمقادير، وبدأ سكّ العملة، وظهرت الفروق الاجتماعية، وبدلاً من المقايضة المباشرة لنقل جلود الماعز مقابل الحبوب، بدأ تبادل جلود الماعز مع العملة التي لم يكن المزارعون يعرفون قيمتها الصحيحة دائماً.

وإذا افتقر الإنسان إلى مواد ليبادلها، يمكنه أن يستلف لتسديد القرض الأصلي، فصار بعض الناس أثرياء. بينما وقع آخرون كثيرون في مديونية كبيرة. وأدّت تلك التوتّرات الاجتماعية في القرن السابع ق.م. إلى الاضطراب. ونجم عن ذلك مطالبة الناس بالعدل الاقتصادي. وغالباً ما كان الرجل القوي (tyrannos) يمسك بالسلطة بغية حلّ الأزمات الاقتصادية. غير أن أولئك الحكام ذوي السلطات المطلقة صاروا، في أغلب الأحيان، «طغاة» كما نفهم من الكلمة - فقد حكموا كما يناسبهم، مما خلق استياء سياسياً وسخطاً. وبحلول القرن السادس ق.م. بدأ السكان يطالبون بالقانون والمساواة، فتطورت الديمقراطية في أثينا (400 ق. م.) بشكل جزئي، نتيجةً لذلك الاستياء الساخط.

طاليس

حياته: ضئيلة هي معرفتنا بالفلاسفة اليونانيين الأوائل وبتعاليمهم. ومعلوماتنا المؤكّدة قليلة، ومعظم كتاباتهم فُقِد. لذا، فإن عرضنا مبنيٌ على تخمينات ومحاولة إعادة البناء. ونحن نعرف أن طاليس عاش في مستعمرة ميليتس (Miletus) اليونانية في القرن الخامس ق. م. ومن المحتمل بين عام 624 وعام 546 ق. م. وذلك



مبنيّ، جزئياً، على قول لهيرودوتس (Herodotus) الذي أفاد أن طاليس تنبّأ، وكان مصيباً، بكسوفٍ شمسي يعتقد بحدوثه في عام 585 ق. م. وهناك حكايات أخرى تقول إن طاليس سافر إلى مصر، والسفر إلى مصر لم يكن بالأمر غير العادي عند اليونانيين. كما أدّعي بأن طاليس قام بقياس ارتفاع أحد الأهرامات عن طريق قياس ظلّه في وقت من النهار عندما كان طول ظله مساوياً لطوله.

الإدعاء بأن طاليس تنبأ بوقوع كسوف شمسي يدل على أنه كان على معرفة في علم الفلك. وقد يكون مثل هذه المعرفة ورد من عند البابليين. وقيل أيضاً إن طاليس عرف الهندسة، وهي فرع من الرياضيات رعاه اليونانيون. ووفّرت الافتراضات الكلية في الرياضيات لليونانيين مفهوم النظرية، والاختبار النظري: فالقضايا الرياضياتية تدعي أنها صادقة بشكل مختلف جداً عن القضايا المتعلقة بالحوادث الجزئية. وذلك هو ما فتح الباب للمناقشة والتفكير الاستنباطي، من دون دليل حسّي. وزُعم أيضاً أن طاليس شارك في حياة مدينة ميليتس السياسية، وأن معرفته بالهندسة والفلك أسهمت في تحسين معدّات الملاحة، وأنه كان أول من حدّد الوقت، بدقة، بواسطة ساعة شمسية، وأنه أخيراً صار ثرياً عن طريق المضاربة التجارية بزيت الزيتون، لأنه تنبأ بحصول جفاف.

ليس لدينا الكثير مما يمكن قوله في كتاباته، لأننا نفتقر المعرفة المباشرة بها. لذا، علينا أن نبحث في ما قاله عنه كتاب آخرون، فأرسطو في الميتافيزيقا كتب ما يفيد أن طاليس أنشأ ذلك النوع من الفلسفة الذي يبحث في المصدر الأصلي الذي منه نشأ كل شيء، والذي إليه يعود كل شيء. وقال أرسطو إن طاليس اعتقد أن ذلك الأصل أو المصدر هو الماء. غير أننا لا نعرف ما عنى طاليس بذلك، بشكل دقيق، إذا افترضنا أنه قال مثل ذلك الشيء. ونحن، بمثل هذا التحفظ، سنحاول إعادة إنشاء «فلسفة طاليس».



يمكن تتبّع الفلسفة اليونانية رجوعاً إلى الوراء، إلى أن نصل إلى طاليس الذي عاش في مستعمرة ميليتس الأيونية حوالي الزمن الذي عاش فيه صولون (Solon). وكان أفلاطون وأرسطو يعيشان في أثينا خلال القرن الرابع ق. م. أي بعد موت الديمقراطية الأثينية في الحرب مع اسبارطة. وسنقدم تفسيراً للسّمات الرئيسية للفلسفة اليونانية حتى السفسطائيين، وتأكيداً لمسألة التغيّر والوحدة في التنوّع.

قيل إن طاليس زعم أن «كل شيء ماء». وهنا، قيل، كانت بداية الفلسفة. وبالنسبة إلى القارئ العادي الذي لا يعرف إلا القليل عن الفلسفة، لا وجود لبداية ضعيفة الرجاء مثل تلك البداية، فسيقول: «ذلك هراء، إذا وجد شيء!» مع ذلك، لنفترض براءة طاليس لفقدان الأدلة: ليس يُعقل أن يُنسَب إلى شخص زعمٌ يفيد أن كل شيء ماء، بالمعنى الحرفي، وأن هذا الكتاب وهذا الجدار، مثلاً، هما ماء بالمعنى ذاته للماء الموجود في الحنفية، فماذا عنى طاليس؟

قبل أن نبدأ بتفسير طاليس، لنسترجع أشياء قليلة من المفيد دائماً الرجوع إليها عندما نقرأ الفلسفة: كانت الأجوبة الفلسفية تبدو وفي معظم الأحيان، تافهةً أو عبثية. وإذا درسنا في مقدمة للفلسفة، الأجوبة المختلفة - مثلاً 20 إلى 30 نظام فكري واحدهما تلو الآخر - لبدت لنا الفلسفة بعيدة المنال. فلفهم سؤال، علينا أن نعرف المسألة التي يشير إليها، كما علينا أن نعرف الأسباب أو الحجج الموجودة التي تدعم الجواب، إن وُجِدت.

وفي سبيل التوضيح، يمكننا أن نقيم التمييزات الآتية: لا يلزم، عندما ندرس الفيزياء، أن نوضح، وبشكل دائم، أنواع الأسئلة والحجج الموجودة التي تؤيد الأجوبة، فدرس الفيزياء هو وبمقدار كبير، يعتمد على حسن الاطلاع على الأسئلة والحجج التي تشكل أساس النظام المعرفي. وحالما يألف الطلاب الأسئلة والحجج،



يمكنهم أن يعرفوا الأجوبة عن الأسئلة. وتلك هي الأجوبة التي تعرضها الكتب المدرسية. غير أن الفلسفة ليست كذلك، ففيها أنواع مختلفة من الأسئلة والحجج. وهذا هو السبب الذي يلزمنا، وفي كل حالة، أن نحاول إدراك نوع الأسئلة التي يطرحها فيلسوف معين ونوع الحجج التي يوظّفها هو، أو توظّفها هي لإسناد هذا الجواب أو ذاك. وعندئذٍ، يمكننا أن نبدأ بفهم الأجوبة.

وفي الفيزياء نعرف أيضاً كيف يمكن تطبيق النتائج أو الأجوبة، فهي تجهزنا بما يُمكّننا من السيطرة على مظاهر طبيعية معينة (مثل بناء جسور). غير أننا نسأل: ما فائدة الجواب الفلسفي؟ طبعاً، يمكننا الانتفاع من نظرية سياسية بتوظيفها نموذجاً لإصلاح المجتمع. غير أننا نقول: ليس بتلك البساطة يكون الحال عندما نطرح السؤال عن الكيفة التي يمكننا بها، أن «نستعمل» جواباً فلسفياً. وبشكل عام نقول إن النقطة الأساسية في الأجوبة الفلسفية ليست في إمكانية «استعمالها»، وإنما في تمكيننا من فهم شيء ما، بشكل أفضل. وفي الأحوال كلها، يمكننا أن نتكلم عن أجوبة مختلفة لها نتائج ضمنية مختلفة. وقد يكون لنوع الأجوبة التي نقدمها عن الأسئلة الفلسفية فرق ذو قيمة. فمثلاً تكون لنظرية سياسية ما نتائج ضمنية مختلفة وفق الأولوية التي نعطيها، أكانت للفرد أو للمجتمع. من المهم أن نعي النتائج التي تنتج عن الجواب.

وعليه، هناك أربع نقاط أساسية يجب أن نعيها، وهي:

1 ـ السؤال.

2 ـ الحجة (الحجج).

3 ـ الجواب.

4 ـ النتائج الضمنية.

وأقل هذه النقاط أهمية هو الجواب، بمعنى أن الجواب لا يُصبح له معنى إلاّ في ضوء العوامل الأخرى، هذا على الأقل. وبهذا



المعنى، قلّما يكون سماع طاليس مؤكداً أن «كل شيء ماء»، تنويرياً وبشكل كبير. فهذا التأكيد منافٍ للعقل، إذا أُخِذَ حرفياً. وعلى كل حال، يمكننا محاولة تخمين ما يعنيه الزعم عن طريق إعادة صياغة أسئلة وحججٍ، وما تتضمنه هذه من نتائج. ويمكننا أن نتخيل أن طاليس كان يتساءل عما يبقى ثابتاً خلال التغير، وما هو مصدر الوحدة في التنوع. ويبدو الاعتقاد بأن طاليس افترض أن التغيرات تحدث، وأن هناك عنصراً ثابتاً في التغير كله، وأنه هو «حجر البناء» في العالم، هو اعتقاد معقول. ويدعى هذا «العنصر الثابت»، بشكل عام[2]، أي «المادة البدائية» التي صُنِعَ منها العالم (وفي اليونانية يدعى arche أي «مبدأ» أيضاً).

كان طاليس، مثل كل إنسان آخر، قد رأى أشياء كثيرة تولد وتفنى في الماء: الماء يتبخّر في الهواء، والماء يتحوّل إلى ثلج، والسمك يوجد ويزول في الماء، تماماً مثل أجسام أخرى (الملح، والعسل) التي تنحلّ في الماء. وعلاوة على ذلك، نعرف أن الماء ضروري للحياة. وقد يكون مثل هذه الملاحظات البسيطة قد أدّى بطاليس إلى تأكيد أن الماء هو العنصر الأساسي والعنصر الثابت في كل تغيّر وتحوّل.

مثل هذه المسائل والملاحظات تجعل معقولاً الاعتقاد (بتعابير حديثة) بأن طاليس تصوّر حالتين للماء: الماء في حالته المائعة العادية، والماء في حالة التحوّل، أي في شكل غازي وشكل صلب،

(2) ملاحظة المترجم: يساوي الاسم urstoff، في اللغة النرويجية، بمعناه شبيهه الألماني، ويترجم، عادة، ليعني «المادة الأولية» أو «المادة البدائية». وقد اخترت أن أستعمل urstoff في الكتاب كله، لأن هذا التعبير يوجز، وبدقة، معنى التصور موضع المناقشة [المترجم هنا للطبعة الأصلية].



كما في الثلج والبخار والسمك والتراب والأشجار ـ وكل ما عدا الماء هو في الحالة العادية. وتكون النتيجة أن الماء يوجد جزئياً كمادة بدائية لـ urstoff غير مختلفة (الماء الصافي)، وجزئياً، كأشياء مختلفة (كل شيء آخر). وهكذا، يمكن شرح تركيب العالم وتحوّل الأشياء بدورةٍ أبدية ـ من الماء إلى الأشياء الأخرى، ومن الأشياء الأخرى إلى الماء. ويكون ذلك أحد تأويلات طاليس، وهناك تأويلات أخرى.

الماء في حالة تفرقاته

الماء في حالة ثباته

نحن لا نعني بذلك أن نقول إن طاليس بدأ فعلياً من سؤال واضح الصياغة، ثم بحث عن حجج، وبعد ذلك وجد جواباً. ولسنا نحن من يقرر ما الذي كان أولاً، من حيث التسلسل الزمني، فكل ما نريده لا يتعدّى محاولة لإعادة تركيب فلسفة طاليس بترابط منطقي. غير أننا إذا تمسكنا بهذا التأويل، فإننا نقول ما يلي:

1 ـ سأل طاليس عن حجر البناء الأساسي في العالم، فالجوهر (الذي يقع في الأساس)[3] يمثِّل العنصر الثابت وسط التغيّر والوحدة في التنوّع. وصارت مسألة الجوهر إحدى المسائل الرئيسية في الفلسفة اليونانية.

2 ـ قدَّم طاليس جواباً غير مباشرٍ عن السؤال على كيفية حدوث التغيّر، فقال المادة الأولية (urstoff) (الماء) تتغير من حالة إلى أخرى، فصارت مسألة التغيّر هي أيضاً مسألة أساسية في الفلسفة اليونانية.

---

(3) الجوهر (substantia) في اللاتينية، هي: ما يقع في الأساس (hypo-keimenon) في اليونانية.



كانت أسئلة طاليس وحججه علمية، كما كانت فلسفية. لذا، فهو يُعدُّ عالماً بمقدار ما هو فيلسوف، فماذا نعني «بالعلم» مقابل «الفلسفة»؟ يمكن تمييز الفلسفة، بشكل واسع، بنشاطات أربعة أخرى، هي: الكتابة الخلاّقة، والعلوم الاختبارية، والعلوم الصورية، وعلم اللاهوت. وبصرف النظر عن مدى علاقة الفيلسوف، قرباً أو بعداً من أيٍّ من تلك المجالات، يمكننا أن نقول إن الفلسفة تتفرَّد بالنواحي الآتية: يفترض في الفلسفة بتعارضها مع الكتابة الخلاّقة أن تضع أقوالاً يمكن وصفها بالصدق أو الكذب (بمعنى أو بمعنى آخر). ولا تعتمد الفلسفة على التجربة بطريقة العلوم الاختبارية (مثل الفيزياء والبسيكولوجيا) نفسها. بخلاف العلوم الصورية مثل (المنطق والرياضيات)، يجب أن تتأمل الفلسفة، وعميقاً يكون تأملها بفرضياتها (المبادئ)، وتحاول مناقشتها وشرعنتها. وفي مقابل اللاهوت، ليس للفلسفة مجموعة من الافتراضات الثابتة (مثل العقائد المبنية على الوحي)، والتي لا يستطيع المرء أن يتخلّى عنها لأسباب دينيةً، على الرغم من أن للفلسفة، وبشكل دائم، نوعاً ما من الافتراضات.

يمكن القول إن طاليس عالم، ويكون قولنا معقولاً بمقدار بنائه حججه على التجربة، غير أننا نقول، استناداً إلى أنه أثار أسئلةً تشمل الطبيعة كلها، إن هناك أسساً لوصفه بالفيلسوف. وقلّما ميّز اليونانيون، في ذلك الزمان، بين الفلسفة والعلم. لقد نشأ هذا التمييز في الأزمنة الحديثة، وليس في عصر طاليس. وإلى نهاية 1600، نجد نيوتن واصفاً علم الفيزياء بأنه فلسفة طبيعية (philosophia naturalis). وسواء وصفنا طاليس بأنه عالم أو فيلسوف، فإن الواضح هو وجود تباين بين أجوبته وحججه. والجواب كان «أكبر وبشكل مفرط» نسبةً إلى الحجج، وذلك بمعنى من المعاني، وقال مؤكداً أكثر مما



يحق له، استناداً إلى الحجج التي ذكرناها. ويبدو أن هذا التباين بين الحجج والتأكيد كان نموذجياً عند الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين الأوائل، حتى لو اخترنا تأويلاً معقولاً، فالواضح هو أن المشاهدات الصحيحة الأساسية التي قام بها طاليس لا تؤدي به إلى الجواب. غير أن أهمية فلسفة طاليس الطبيعية تظل قوية. فإذا كان كل شيء ماءاً، بأشكال مختلفة، فستكون النتيجة أن كل شيء يحدث، وكل تغيّر يجب أن يكون شرحه ممكناً بفضل القوانين التي تنطبق على الماء. والماء ليس بالشيء الغامض الملغز إطلاقاً. فهو محسوس ومألوف، وهو شيء نراه، ونشعر به، ونستعمله. ووصولنا الكامل إلى الماء متاحٌ، وكذلك إلى أنماط سلوكه. فنحن نتعاطى مع ظواهر يمكن مشاهدتها. ويمكننا، بإدراكنا المتأخر، أن نقول إن تلك الفلسفة مهّدت الطريق للبحث العلمي: فالباحثون يمكنهم أن يضعوا فرضيات عن كيفية سلوك الماء، ثم يرون ما إذا كانت تتحقق. وبكلمات أخرى، وبإدراكنا المتأخر هذا، يمكننا القول إن أساساً للبحث العلمي التجريبي قد وُجِد. وهذا معناه أنه يمكن للفكر الإنساني أن يفهم كل شيء في الكون، قطعاً كل شيء. وهذا الأمر ثوريّ. كل شيء يمكن فهمه تماماً مثل الماء. فيمكن للفكر الإنساني أن ينفذ في عمق العالم، وفي أنأى زواياه. وبلغة سلبية نقول: لا شيء ملغز أو عاصٍ على الفهم، فلا مكان هناك لآلهة أو لشياطين لا يمكن فهمها. تلك كانت علامة بداية فتوحات الإنسان الفكرية للعالم.

ذلكم هو سبب تسميتنا طاليس بالفيلسوف أو العالم الأول، فبفضله انتقل الفكر من الأسطورة (mythos) إلى المنطق (logos)، أي من التفكير الأسطوري إلى التفكير المنطقي. فقطع علاقته بالتقاليد الأسطورية، وبالرابطة القصيرة النظر بالانطباعات الحسية المباشرة. ولا شك في أن قولنا ذلك فيه تبسيط للأمر. فالانتقال من الأسطورة



إلى المنطق ليس بالحدث الذي لا يُعكس وقد وقع في نقطة ما في التاريخ، أي مع وجود الفلاسفة اليونانيين الأوائل. فالأسطوري والمنطقي كانا متمازجين في التاريخ، وفي حياة كل فرد، وكان الانتقال من الأسطوري إلى المنطقي وبطرق عديدة عملاً متواتراً دائماً في كل زمنٍ وعند كل إنسان. وعلاوةً على ذلك، هناك كثيرون يرون أن الأسطورة ليست مجرد شكلٍ بدائي من التفكير ينبغي التغلّب عليه، لكنها إذا ما فهمت فهماً صحيحاً تمثل شكلاً من الإدراك حقيقياً.

عندما نقول إن طاليس كان العالم الأول، وإن اليونانيين هم الذين أسسوا العلم، فلا يعني ذلك أن طاليس أو الحكماء اليونانيين الآخرين كان بين أيديهم عدد من الوقائع المنفصلة أكبر مما كان بتصرف ذوي المعرفة في بابل ومصر. النقطة الأساسية هي أن اليونانيين نجحوا في تطوير مفهوم للبرهان العقلي، ومفهوم للنظرية كوسط للبرهان: النظرية تدّعي حصولها على حقيقة كلية، وهذه الحقيقة تصمد أمام الحجج المضادة في اختبار عام. فالرؤية التي كانوا يبحثون عنها لم تكن مجرد مجموعة من شذرات معزولة من المعرفة، فغالباً ما يكون مثل هذه الشذرات موجوداً في إطارٍ أسطوري. كان اليونانيون يبحثون عن نظريات منظمة وشاملة يسندها برهان كلّي، كما في نظرية فيثاغوراس.

سوف لا نناقش طاليس بأي تفصيل أوسع، وربما لم يكن متحرراً بالفعل من التفكير الأسطوري، وقد يكون اعتبر الماء حياً غاصّاً بالآلهة. نضيف إلى ذلك القول إن طاليس (في حدود معرفتنا) لم يميّز بين القوة والمادة. فالطبيعة (physis) ذات حركة ذاتية وهي حيّة. كما إنه، وفي حدود معرفتنا، لم يميّز بين الروح والمادة. فقد تكون الطبيعة، عند طاليس تصوّراً شاملاً، وربما كان مطابقاً لتصوّرنا



«للوجود». لذا، يمكننا باختصار أن نوجز النقاط الرئيسية في تفكير طاليس على هذا النحو:

المقدّمة المنطقية: التغيّر موجود.

1 ـ سؤال: ما هو العنصر الثابت في كل التغير؟
2 ـ حجج: مشاهدات الماء.
3 ـ جواب: الماء هو العنصر الثابت في كل التغير.
4 ـ الضمنية المترتبة: كل شيء يمكن فهمه.

لقد ذكرنا أن الجواب ـ «الماء هو العنصر الثابت في كل التغير» ـ لا ينتج منطقياً من السؤال والحجج. وحول هذه النقطة تطور نقد في أوساط معاصري طاليس في مدينة ميليتس.

أناكسيماندر وأناكسيمينيس

حياتهما: كان أناكسيماندر وأناكسيمينيس كليهما من مدينة ميليتس. وعاش أناكسيماندر ما بين عام 610 وعام 546 ق. م. تقريباً، وكان معاصراً لطاليس ويصغره سناً. ومن المحتمل أن يكون أناكسيمينيس قد عاش حوالى 585 ـ 525 ق. م. ولا توجد سوى قطعة واحدة باقية ومنسوبة إلى أناكسيماندر فضلاً عن تعليقات من آخرين مثل أرسطو الذي عاش من بعده، بقرنين من الزمان تقريباً. ولم تبق سوى ثلاث قطع قصيرة من أعمال أناكسيمينيس، ومن المحتمل أن تكون إحداها غير حقيقية.

يبدو أن أناكسيماندر وأناكسيمينيس قد بدءا بالمقدّمة المنطقية نفسها وطرحا الأسئلة ذاتها التي طرحها طاليس. ولم يجد أناكسيماندر سبباً ملزماً للادّعاء بأن الماء أو التراب أو الهواء أو أي شيء آخر هو (urstoff). فإذا كان الماء يتحوّل إلى تراب، والتراب إلى ماء، والماء إلى هواء، والهواء إلى ماء... إلخ، فذلك يعني أن كل شيء يتحوّل



إلى كل شيء، فيكون الادعاء بأن الماء أو التراب أو أي شيء آخر هو مادة أولية (urstoff) ادعاءاً اعتباطياً من الوجهة المنطقية. وقد تكون اعتراضات من هذا القبيل هي التي طرحها أناكسيماندر ضد جواب طاليس.

واختار أناكسيماندر، من جهته، أن يدّعي بأن المادة الأوّلية (urstoff) هي (apeiron) أي اللامحدّد واللامحدود، في المكان وفي الزمان. وبهذا المعنى تجنّب الاعتراضات المذكورة أعلاه. ومن منظورنا، يبدو أناكسيماندر قد «فقد» شيئاً: (apeiron) لا يخضع للملاحظة أو المراقبة مثل الماء. وأناكسيماندر يشرح الظواهر الحسية والأشياء وتغيرها بشيء غير محسوس. وهذه خسارة من منظور العلوم الاختبارية. غير أنه يمكن وصف هذا الاعتراض بأنه مفارقة تاريخية، لأن أناكسيماندر لم يكن في صدد تطوير علم اختباري كما قد نفهمه، وقد يكون الأمر الأهم عند أناكسيماندر هو إيجاد حجة نظرية ضد طاليس. وبهذا المعنى، تناول أناكسيماندر مزاعم طاليس النظرية الكلية كما نصّها، ولقّبه «بالفيلسوف الأول» لكي يظهر إمكانية المناقشة ضده.

كان أناكسيمينيس الفليسوف الطبيعي الثالث من مدينة ميليتس، وهو الذي ركّز على نقطة ضعيفة أخرى في جواب طاليس. كيف يحصل تحوّل الماء وهو في حالته الثابتة إلى ماء في حالاته المتمايزة؟ ولعلمنا لم يجب طاليس عن هذا السؤال. وأكّد أناكسيمينيس أن الهواء الذي اعتبره المادة الأولية (urstoff) يتكثف فيصير ماءً بواسطة التبريد، ويتحول بتبريد إضافي إلى جليد وتراب، (هذا القفز من الجليد إلى أشياء صلبة أخرى هو مثل على التعميمات التي كانت نموذجية عند الفلاسفة اليونانيين الأوائل). والهواء يُرقّق بالتسخين ويصير ناراً. إذاً، أمامنا نوع من النظرية الفيزيائية عن التحوّلات. و«الحالات المجمَّعة» من الهواء تحدِّدها درجة الحرارة ودرجة الكثافة. فنلاحظ أن أناكسيمينيس أشار إلى الجواهر الأربعة



جميعها التي ستدعى في ما بعد العناصر الأربعة، وهي: التراب، والهواء، والنار، والماء.

يُدعى طاليس وأناكسيماندر وأناكسيمينيس الفلاسفة الطبيعيون الميليزيون (Milesian)، وهم يؤلفون الجيل الأول من الفلاسفة اليونانيين. وسوف نرى أن الفلاسفة الذين جاؤوا من بعدهم تابعوا أفكارهم بطريقة منطقية.

هيراقليطس، وبارمينيديس، وزينون

هيراقليطس

حياته: كان هيراقليطس من مدينة أفيسوس (Ephesus) التي لم تكن بعيدة عن مدينة ميليتس. وعاش حوالى 500 ق. م. أي بحوالى ثمانين سنة بعد طاليس. وقد وصلتنا عدة حكايات عن هيراقليطس من المحتمل أن لا يكون لها أي أساس تاريخي. وفي أي حال، يمكننا أن نكوّن صورةً عن هيراقليطس من الشذرات الموجودة: فيبدو أنه كان فليسوفاً منعزلاً، وساخراً سخريةً مرّة، وقلّما فهمه معاصروه، وكان يستخفُّ بالقدرة العقلية لمواطنيه. لذا، يُقال إن هيراقليطس ادّعى أن معظم آراء الناس ومراكزهم هي مثل «دُمى للأطفال» (القطعة 58، D:70)[4]. ومن لا يفهمون هم كالطرشان «غائبون وهم حاضرون»، طبقاً لما ورد في القطعة 2 (D: 34). فضلاً

(4) قام بالترجمة إلى الإنجليزية: Charles H. Kahn, ed., *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge: [n. pb.], 1989).

[ملاحظة المترجم: ترقيم Kahn للقطع تختلف عن الترقيم المألوف الموجود في ترجمة Diels - Kranz الألمانية. لقد اتبعت ترقيم Kahn للقطع، ولكن لتسهيل العودة إلى المصدر وضعت ترقيم Diels - Kranz داخل قوسين، مثلاً (D:X)].



عن ذلك، يبدو أنه كان يشير إلى رأي «الجماهير» برأيه المتمثّل في قوله «الحمير تفضل النفايات على الذهب» (القطعة 71، D: 9) والحقيقة تفيد أن فهمه لهيراقليطس الذي كان ضعيفاً لم يكن بالضرورة عائداً إلى مقدار قوة الرأي عند الجماهير. وقد وُصف، باعتباره فليسوفاً، بوصف «الغامض»، وغالباً ما عبَّر عن نفسه بواسطة استعارات غامضة، لكنها موحية. وكان له ميلٌ للتعبير عن نفسه بطريقة غالباً ما كانت أقرب إلى ما هو أسطوري بخلاف الفلاسفة الطبيعيين الميليزيين، الذين حاولوا بوضوح أن ينأوا بأنفسهم عما هو أسطوري. لم يكن عند هيراقليطس ذلك التشديد العلمي الذي وجدناه عند الميليزيين، ولا هو استعمل التصوّرات المنطقية المعرَّفة تعريفات جيّدة مثلما فعل بارمينيديس وفلاسفة منطقة إيليا (Elea)، فهيراقليطس يوظِّف الحدس والرؤيا ـ وكلامه يشبه صوت الكاهن اليوناني وسيط الوحي. وقد يكون مشيراً إلى نفسه عندما قال (القطعة 33، D: 93): «الربّ الذي كاهنه في دلفي (Delphi) لا يعلن ولا يخفي، لكنه يعطي علامة». وقد قيل إن هيراقليطس قد حفظ كتاباته في هيكل أرتيميس (Artemis) في مدينة أفيسوس. وفي كل حال، هناك 126 قطعة تمّ حفظها من كتاباته، إلى جانب 13 قطعة من المحتمل أن لا تكون صحيحة.

وهناك فلاسفة آخرون ذكروا في كتابات هيراقليطس، فلم يعد الفلاسفة منشغلين بالظواهر فقط، بل اتخذوا أيضاً موقفاً مما قاله فلاسفة آخرون في الموضوعات الفلسفية. وهكذا، تأسس تقليد فلسفي بحوار داخلي وتعليقات.

ينتمي هيراقليطس وبارمينيديس إلى الجيل الثاني من الفلاسفة اليونانيين. الفيلسوف الأول طاليس «فتح عينيه» فرأى الطبيعة (physis). ولم يكن هيراقليطس وبارمينيديس محاطين بالطبيعة وإنما



بنظريات الجيل الأول من الفلاسفة أيضاً. ويبدأ الحوار الداخلي حول العنصر اللامتغير في كل تغير، بطاليس وأناكسيماندر، ويبدأ هيراقليطس وبارمينيديس حواراً حول الافتراضات الأساسية.

قلنا إن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل افترضوا أن التغير حاصل. وكان ذلك مقدّمة منطقية عندهم، أي افتراضاً مسبقاً لأي شيء. وانطلاقاً من ذلك الافتراض طرحوا سؤالاً عن العنصر الثابت خلال التغير كله. ويبدا أن الجيل الثاني راح يشك في هذه المقدّمة فسأل: هل يوجد تغيّر؟ وحوّل فلاسفة ذلك الجيل الافتراضَ الأساسي عند الجيل الأول موضوعاً لتأملهم. وعن هذا السؤال أجاب هيراقليطس وبارمينيديس جوابين متعارضين على خط مستقيم: قال هيراقليطس إن كل شيء في حالة دائمة من التغيّر أو التدفق المستمر، وقال بارمينيديس لا شيء في حالة تغيّر! ومرة ثانية نقول إن هذين الجوابين قد يبدوان بلا معنى، إنما لم يكن ما ذكرنا هو ما قالوه على وجه الدقّة.

الزعم بأن كل شيء، وكل شيء بلا استثناء، هو في حالة تدفق مستمر، هو زعم مستحيل منطقياً، استناداً إلى الحقيقة التي تفيد أن نكون قادرين على الإشارة إلى أشياء وإدراك أشياء (تدوم مدة معينة، على الأقل)، إذا كنا نريد أن يكون استعمال اللغة ممكناً. فمن دون اللغة لا يمكننا الزعم بأن «كل شيء هو في حالة تدفق مستمر». والواقع هو أن هيراقليطس لم يقل إن كل شيء هو في حالة تدفق مستمر. فما قال هو:

1 ـ كل شيء هو في حالة تدفق مستمر[5]، ولكن

(5) انظر القطعة 51 (D: 91): «لا يستطيع المرء أن يضع قدمه في النهر ذاته مرتين، كما لا يستطيع أن يدرك أي مادة فانية في حالة ثابتة، إذ تتبعثر ثم تتجمع من جديد، وتتشكّل وتنحلّ، وتتقارب وتتفرق».



2 ـ التغير يحدث وفقاً لقانون ثابت[6] (logos)، و

3 ـ هذا القانون يشمل تفاعلاً بين أضداد[7]،

4 ـ ولكن بطريقةٍ يخلق بها ذلك التفاعل انسجاماً بين الأضداد، عندما ينظر إليه كله[8].

وباستعمالنا مثلاً من عندنا، يمكننا أن نؤول هيراقليطس كما يلي: كل شيء هو في حالة تدفق مستمر طبقاً لقانون التضاد بين قوى مختلفة. على سبيل المثال، نذكر أن البيت هو شيء، وهو شيء في حالة تدفق مستمر. غير أن القوى البنّاءة ستسود، وقتياً، سنين عديدة، على القوى الهدّامة. وسيبقى البيت طالما بقي ذلك الوضع. غير أن ميزان القوة بين القوى متغير، وعلى الدوام. وسوف تسود القوى الهدّامة في يوم من الأيام، فيتداعى البيت: فقوة الجاذبية والتآكل ستتغلب على القُوى المضادة. وبكلمات أخرى نقول إن هيراقليطس لا ينفي فكرة أن الأشياء يمكن أن تدوم لوقت طويل جداً. غير أن المبدأ الأساسي الذي يقع وراء جميع الأشياء الزائلة ويدعمها هو التفاعل بين القوى، والتوازن بين هذه القوى يتغير وفقاً لقوانين logos، فالجوهر الموجود في الأساس ليس (urstoff)، بل (logos)، واللوغوس هو وحدة الاختلاف الخفيّة.

---

(6) انظر القطعة 37 (D: 30): «النظام، هو ذاته للجميع، فلم يخلقه إله ولا إنسان، فهو منذ الأزل كان ويكون وسيكون: والنار أبدية، تشتعل بمقادير وتتلاشى بمقادير».

(7) انظر القطعة 75 (D: 8): «الضربة المضادة تجمع، ومن النغمات المختلفة يصدر التناغم الكامل، وتتلاشى جميع الأشياء عبر النزاع». والقطعة 78 (D: 51): «لا يفهمون كيف أن الشيء يتوحد على خلاف، فذلك تناغم عائد لنفسه، مثل المجذاف والقيثارة».

(8) وهكذا، هناك شيء «ديالكتيكي» في فكر هيراقليطس يذكّر بهيغل وماركس: التاريخ يتقدم عبر تفاعل الأضداد.



ومع أن لدينا قطعاً من كتابات هيراقليطس أكثر مما نملك من قطع تخص الفلاسفة الميليزيين، فإن تأويله يظل صعباً، نسبياً، لأنه تكلم بصورة شعرية. فهيراقليطس تكلم على النار (pyr في اليونانية) مثلاً، فهل عنى أن النار هي المادة الأولية (Urstoff)، بالمعنى نفسه الذي أرادته المدرسة الميليزية؟ أو هل استعمل كلمة نار كتشبيه للتغير، والنار المستهلكة؟ فكلا التأويلين ممكن.

في أحد المواضع، قال هيراقليطس (القطعة 40، D: 90): «جميع الأشياء تتبادل تبادلاً متكافئاً مع النار، والنار كذلك مع جميع الأشياء، كما السلع مقابل الذهب والذهب مقابل السلع». فإذا فسّرنا النار بالقول إنها جوهر بدائي، عندئذٍ يمكن الظن بوجود رابطة بين فلسفة الطبيعة والاقتصاد، أي إن فكرة المادة الأولية (urstoff) بوصفها العنصر المشترك الذي عبره تتغير الأشياء، جميعها، ترتبط بفكرة المال والذهب بوصف كل واحد منهما هو نقطة التغير المشتركة لجميع السلع، والنقطة التي فيها تمتزج السلع المختلفة، لأنها خاضعة لمقياس مشترك.

وفسّر هيراقليطس بالقول إنه يدافع عن الحرب لأنه قال (القطعة 83، D: 53): «الحرب أب كل شيء وملك كل شيء». وإن قراءةً أكثر تأنياً ستشير هنا إلى أطروحة هيراقليطس العامة الخاصة بالتوتّر بين قوى متناوبة، هي: الحرب أو النزاع (في اليونانية polemos، ومنها كلمة «polemics»)، يشير إلى ذلك التوتّر الكوني، وهذا التوتّر هو «أب» كل شيء، أي هو المبدأ الأساسي لكل شيء.

وتكلم هيراقليطس عن عالم يهلك ويعود إلى الظهور في فترات منتظمة، بسبب النار العالمية الشاملة. ويتكرر الكلام في ما بعد عن تلك الدورة الشاملة لنيران جديدة وعوالم جديدة، في كتابات الرواقيين.



بارمينيديس

حياته: كان بارمينيديس معاصراً لهيراقليطس، وناشطاً فلسفياً حوالى 500 ق.م. وكان يعيش في مستعمرة إيليا اليونانية الواقعة في جنوب إيطاليا. وعرف بأنه كان يحظى باحترام عالٍ في مدينته، وكان منخرطاً في الشؤون العامة وفي السياسة، بما في ذلك شؤون التشريع. وكتب قصيدة فلسفية هي بين أيدينا بكليتها، تقريباً. كما أننا نملك معلومات غير مباشرة عنه مثل محاورة أفلاطون بارمينيديس.

ومع أنه على تضاد واضح مع هيراقليطس، لم يقل بارمينيديس، من غير تحفظٍ، أن «لا شيء في حالة تغيّر»، وزعم أن التغير مستحيل، منطقياً. ويمكننا أن نعيد إنشاء حجته كما يلي:

أ. (i) ما هو موجود، موجود.

وما ليس موجوداً، ليس موجوداً.

(ii) ما هو موجود، يمكن تعقّله.

ما ليس موجوداً، لا يمكن تعقّله.

ب. تتضمن فكرة التغيّر أن شيئاً يوجد، وأن شيئاً يفنى، أي يتغير لون التفاحة من اللون الأخضر إلى الأحمر. فاللون الأخضر يختفي، ويصير «غير موجود». وهذا يظهر أن التغير يفترض عدم الوجود، ذلك الذي لا يمكن تعقّله. لذلك، نحن عاجزون عن إدراك التغير بالفكر. ولذلك، يستحيل التغير استحالةً منطقية.

الآن نقول إن ما لا ريب فيه هو أن بارمينيديس كان يعرف، كما نعرف، أن حواسنا تدرك كل أنواع التغيّر. لذلك وضع المعضلة الآتية: العقل يقول باستحالة التغير منطقياً، بينما تنبؤنا حواسنا بوجوده، فماذا علينا أن نفعل؟ ويجيبنا بارمينيديس، وهو اليوناني النموذجي، إن علينا أن نعتقد بالعقل: فالعقل مصيب، وحواسنا تخدعنا.



الاعتراض بأن ذلك جنون حصل في حياة بارمينيديس. فقد قيل إن أحد المعارضين لتعليم بارمينيديس انتصب وتحرك إلى الوراء وإلى الأمام، عندما سمع ذلك الرأي. ومن جديد، نقول لننظر في النتائج المتضمَّنة. فهذه قد تكون المرة الأولى التي اعتمد فيها البشر، وبشكل كامل، على التسلسل الفكري الذي لا يقدر دليل حواسهم أن يهزّه. وبهذا المعنى نقول إن بارمينيديس كان الفليسوف العقلاني الأول[9]. والحقيقة المفيدة أنه كان يملك حافزاً لمتابعة مناقشته العقلية إلى منتهاها مما يعني أنه كان أحد الأوائل الذين أسهموا مساهمة جوهرية في تطور التفكير المنطقي.

وهكذا، أسّس بارمينيديس انقساماً بين العقل والحواس لا يمكن تسويته. ويمكننا وضعه، بشكل تخطيطي، كما يلي:

العقل/ الحواس = الوجود/ العدم = السكون/ التغيّر = الوحدة/ التعدد

وبكلمات أخرى، نقول: يدرك العقل أن الواقع في حالة سكون ووحدة. وتظهر الحواس لنا ما ليس واقعاً والذي يكون في حالة تغيّر وتعدّد. هذا الانقسام أو الثنائية[10] يعود ويتكرر عند عدة فلاسفة يونانيين مثل أفلاطون. غير أن بارمينيديس، خلافاً للفلاسفة الثنائيين، بدا أنه يتجاهل دور الحواس والأشياء المحسوسة إلى حدّ اعتبار كل ما يظهر للحواس مجّرداً من الواقع. فالأشياء المدركة بالحواس غير موجودة! فإذا صحّ هذا التأويل لبارمينيديس، يمكننا القول إنه كان ممثّلاً للمذهب الاسمي (Monism) الذي يفيد: الموجود موجود من

---

(9) العقلاني: هو الشخص الذي يعتمد على الحجج العقلية، أي على العقل (ratio) في اللاتينية).

(10) المذهب الثنائي: هو المذهب الذي يقوم على مبدأين - بخلاف المذهب الأحادي الذي هو المذهب الذي يقوم على مبدأ واحد.



نوعٍ واحد، وليس بكثرة، ولا يمكن إدراك هذا الواقع إلاّ بالعقل.

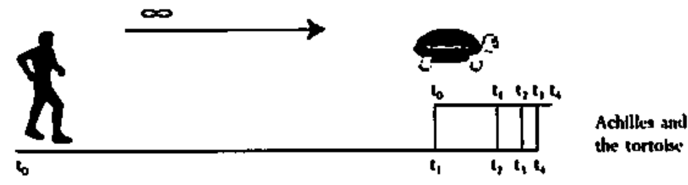
زينون

كان زينون الإيلي تلميذاً لبارمينيديس، وهو الذي حاول أن يدافع عن مذهب بارمينيديس الذي يقول بأن التغيّر مستحيل منطقياً، بإظهاره أن التعاليم المضادّة التي تقول بإمكانية التغير تنتهي بمفارقات منطقية. وحاول زينون أن يبين مثل هذه المفارقات بكلامه على قصة آخيل (Achilles) والسلحفاة: كان آخيل والسلحفاة يشتركان في سباق، فبدءاً في الوقت نفسه (الوقت t_0)، لكن السلحفاة ابتدأت متقدّمةً قليلاً في المكان. ولنقل إن آخيل أسرع من السلحفاة بـ خمسين مرة. وعندما وصل آخيل في الزمن t_1 إلى النقطة المكانية التي ابتدأت منها السلحفاة (في الوقت t_0) كانت السلحفاة قد ازداد ابتعادها، 1/50 من المسافة التي غطّاها آخيل ما بين t_1 و t_0. وعندما وصل آخيل في الوقت t_2 إلى النقطة التي كانت فيها السلحفاة في الوقت t_1، كانت السلحفاة قد زحفت لمسافة أبعد، 1/50 من المسافة التي قطعها آخيل بين t_2 و t_1. وهكذا. ومع أن المسافة التي كانت السلحفاة تتقدم بها على آخيل كانت تتناقص بسرعة، إلاّ أن السلحفاة كانت، وبشكل دائم، تزيد من مسافتها قليلاً في كل مرة يصل فيها آخيل إلى النقطة المكانية التي كانت فيها السلحفاة في نقطة زمنية سابقة، لذلك لا يمكن لآخيل أن يلحق بالسلحفاة أو أن يتجاوزها[11].

---

(11) هذه المفارقة نموذجية في الفكر اليوناني: فكرة السرعة الفورية (فكرة الحركة في لحظة رياضياتية) تعتبر فكرة مستحيلة. وتكون النتيجة وجود مسائل معينة لا يمكن مناقشتها.





وقيل إن بارمينيديس كان على اتصال بالفيثاغوريين الذين كان لهم موقف فلسفي مماثل لمذهب بارمينيديس العقلي.

الوسطيّون: إمبيدوقليس وأناكساغوراس

إمبيدوقليس

حياته: من المحتمل أن يكون إمبيدوقليس قد عاش ما بين 492 و 432 ق.م. ويعتقد أنه عاش في مدينة آكراغاس (Acragas) في صقلية، ويقال إنه شارك في صراع مدينته لنيل حكومة ديمقراطية. واعتماداً على حكمنا على الطريقة التي يذكر فيها، نقول إنه كان نبيّاً بقدر ما كان فيلسوفاً طبيعياً. في حوزتنا 150 قطعة تقريباً من كتابات إمبيدوقليس، ومعلومات من مصادر أخرى.

ما هي المسائل التي ورثها الذين خَلَفوا هيراقليطس وبارمينيديس؟ كان على هذا الجيل الثالث من الفلاسفة اليونانيين أن يكون على مستوى جيل الآباء (هيراقليطس وبارمينيديس) الذي رأى أن كل شيء في حالة تدفق مستمر، وأن التغيّر مستحيل. والقول إن هاتين الفكرتين خاطئتان هو رد فعل معقول، فالحقيقة تقع في مكان ما بينهما: فبعض الأشياء في حالة تدفق مستمر، بينما أشياء أخرى في حالة سكون. وذلك كان جواب إمبيدوقليس وأناكساغوراس، الفيلسوفين اللذين ينتميان إلى هذا الجيل الأصغر سناً. وبكلمات أخرى نقول كان تصوّرهم لعملهم بأنه في موقع الوسط بين هيراقليطس وبارمينيديس، وذلك سبب تسميتهم بالفلاسفة الوسطيين.

تصوّر إمبيدوقليس وجود عناصر أربعة (أو جواهر أولية ثابتة)



هي النار والهواء والماء والتراب مع قوتين، وهما القوة المفرّقة (النزاع)، والقوة الموحّدة (الحب). واختلف إمبيدوقليس عن الميليزيين بنقطتين، هما:

1 ـ وجود أربعة عناصر أولية ثابتة (وليس عنصراً واحداً، انظر طاليس أو ديموقريطس).

2 ـ القوى موجودة فضلاً عن الجوهر الأولي (فالتغير والقوة ليسا في باطن الجوهر الأولي، انظر أرسطو).

العناصر الأربعة ثابتة كمّاً ونوعاً، فلا زيادة عليها ولا نقصان فيها (فهي ثابتة كمّياً). والعناصر الأربعة تحتفظ بخواصها (فهي ثابتة نوعياً). ويمكن لمقادير مختلفة من العناصر الأربعة أن تجتمع (بمعاونة القوة الجامعة) لخلق أشياء مختلفة. فأشياء مثل المنازل، والأشجار... إلخ، تُخلق عندما تجتمع كميات مختلفة من تلك العناصر في «مجموعة» مناسبة. والأشياء تنحلّ عندما تنفك العناصر، واحدها عن الأخرى، بالقوة المفرّقة.

وبتأويلنا إمبيدوقليس بحرية، يمكننا أن نقول ما يلي: لنتخيل مطبخاً فيه أربعة مكوّنات مختلفة موجودة في أربعة جوارير ـ طحين وملح وسكر ودقيق شوفان ثابتة دائماً، وأن خواص المكوّنات لا تتغير، حتى لو خُلطت. يمكن صنع «كعكات» مختلفة عندما نجمع كميات مختلفة من المكوّنات الأربعة. قد تنحلّ الكعكات في ما بعد، وتعود إلى مكوّناتها الفردية، ذلكم هو تأويلنا حتى الآن.

لذلك، نقول إن إمبيدوقليس نجح في خلق نموذج شامل للتغيّر وللثابت: «فالكعكات» تمثّل التغيّر الذي كان وفَنِيَ. والثابت مثّلته كميات العناصر الأربعة وخواصها.

أناكساغوراس

حياته: يقال إن أناكساغوراس عاش في الفترة الزمنية الممتدة ما



بين عام 498 وعام 428 ق.م. وقضى المرحلة الأولى من حياته في مدينة كلازومينيه (Clazomenae)، لكنه رحل، وهو راشد، إلى أثينا حيث تبوأ موقعاً مركزياً في الحياة العامة. مثلاً، كان على زمالةٍ مع ببركليس (Pericles). غير أنه اضطر إلى مغادرة أثينا عنما تنازعت آراؤه الجديدة مع المعتقدات التقليدية، فقال، من بين أشياء أخرى، إن الشمس ليست آلهاً، وإنما هي جسم كبير وهّاج. ويوجد بين أيدينا 22 قطعة من كتابات أناكساغوراس.

كان تفكير أناكساغوراس مشابهاً لخطوط تفكير إمبيدوقليس، لكن برأيه إن العناصر «لا تعد ولا تحصى»: فلِمَ هي أربعة فقط؟ وأنّى لنا أن نتتبّع الخصائص المختلفة جميعها، الموجودة، ونرجعها إلى جواهر أولية أربعة وحسب؟ فاستناداً إلى الافتراض بوجود خصائص «لا تحصى»، يلزم القول بوجود عناصر «لا تحصى». وإذا تابعنا تشبيه المطبخ، يمكننا القول إن أناكساغوراس، وبشكل أساسي، قد وسّع عدد «الجوارير» ليشمل مكوِّنات لا عديد لها. غير أنه شرح التغير بمثل ما فعل إمبيدوقليس، مبدأياً.

وعلى كل حال، تصوّر أناكساغوراس وجود قوة واحدة وحسب: «العقل» (nous في اليونانية). وبدا باعتقاده أن هذا العقل أو هذه القوة تحرك التغيرات نحو غاية (telos في اليونانية). فالطبيعة غائية، ولها هدف.

هذان الفيلسوفان الوسطيان، إمبيدوقليس وأناكساغوراس، مهمان لأنهما أظهرا كيف تطورت الفلسفة الطبيعية باتجاه ديموقريطس وتعاليم مذهبه الذرّي.

ديموقريطس

حياته: من المحتمل أن يكون ديموقريطس قد عاش من 400 إلى 370 ق. م.، فعاصر أفلاطون (427 ـ 347)، لكنه كان أكبر سناً منه.



وتحدَّر من مدينة أبديرا (Abdera) في منطقة تراسيا (Thrace). ويُظن أنه سافر إلى أثينا، وقام برحلات عديدة إلى الشرق، وإلى مصر. وربما كانت تلك الرحلات مكرَّسةً للدرس والبحث. ويبدو أن ديموقريطس كان رجل معرفة واسعة، وذا ثقافة جيّدة، وعمل في معظم فروع العلم في زمانه. وتكفي عناوين قطع معينة لتبيّن مقدار اهتمامات ديموقريطس: «عن الحياة الفاضلة»، و«عن الحياة بعد الموت»، و«عن نظام العالم وقواعد التفكير»، و«عن الإيقاع والتناغم»، و«عن الشعر»، و«عن الزراعة»، و«عن الرياضيات» و«عن اللغة الصحيحة والكلمات الغامضة»، و«عن الحروف المتناغمة والحروف غير المتناغمة»... إلخ. ومع أنه يوجد ما بين 200 إلى 300 قطعة من كتابات ديموقريطس بين أيدينا، فإن ذلك ليس إلاّ جزءاً صغيراً نسبياً من كتاباته الغزيرة. لذلك، فإن تأويلنا له سيكون من نوع إعادة التركيب، رغم أننا نملك أيضاً معلومات عنه بطريقة غير مباشرة.

كان مذهب ديموقريطس عملاً عبقرياً فذاً. ومردّ ذلك بساطته، بشكل دقيق. فالموجود نوع واحد من المادة الأولية (urstoff)، وهو: جزيئات صغيرة غير قابلة للانقسام. وهي تتحرك في الفراغ، وحركتها ميكانيكية، وبشكل حصري. وبكلمات أخرى، يمكننا القول إن ديموقريطس يرجع الطبيعة، بكل غناها وتعقيدها، إلى «لعبة كرات بليارد ضخمة، يدور فيها عدد لا يحصى من الجزيئات المادية الصغيرة في فراغ، وحيث تحدِّد الاصطدامات جميع الانتقالات التي تحدث. ورأى ديموقريطس الفراغ، أي العدم، شرطاً مسبقاً للوجود، أي: لحركة الذرّات. وفي ذلك افتراق واضح عن بارمينيديس وتلاميذه في إيليا.

سؤال جواب

(ماذا) 1 ـ جزيئات صغيرة لا تتجزأ (ذرات)

2 ـ الفراغ



يُظن أن تلك الذرات غير قابلة للانقسام الفيزيائي (atomos في اليونانية). وخصائصها كميّة حصراً، أي هي خصائص يمكننا وصفها بتصورات فيزيائية، مثل الامتداد والشكل والوزن، وليس بصفات نوعية، مثل اللون والمذاق والرائحة والألم. والذرّات صغيرة إلى درجة لا يمكن إدراكها بالحس. لذلك فإن حديثنا يجري على مسألة شرح أشياء حسية (منزل، صخور، سمك... إلخ) بتعابير شيء لا نستطيع، مبدأيّاً، أن ندركه بحواسنا، لكننا نتمكن من فهمه عقلياً. وجميع الذرات من نوع المادة نفسه، غير أنها تختلف بالشكل والحجم. وشكل كل ذرة خاصة وحجمها ثابتان. ولأن للذرات المختلفة أشكالاً مختلفة، فإن بعضها يجتمع بسهولة، وبعضها الآخر لا يستطيع ذلك. وتوجد الأشياء عندما «تتكتّل» الذرات، لأن الاصطدامات الميكانيكية تؤدي أحياناً إلى تَعَنقُدِ الذرات، ولأن الذرات المتصادمة قد تتلاصق. وتنحل الأشياء عندما تتباعد الذرات المؤلفة لها ولا يقرر الحركات الذرية أي شيء له علاقة بالمقدّس أو بعقل الإنسان، فجميعها يحدث بطريقة ميكانيكية، كما هي الحال في لعبة كرات البليارد. وذلكم هو تأويلنا حتى الآن.

هنا نرى كيف أدّى التطوّر الداخلي للفلسفة الطبيعية اليونانية إلى نشوء نموذج تفسيري، من الطراز الأول، للجوهر وللمتغير. ويشبه ذلك النموذج، وبشكل مدهش، النظرية الكيميائية الحديثة.

بما أن اليونانيين لم يقوموا بتجارب لإثبات نظريات كهذه ـ فاختباراتهم مفارقة تاريخية ـ وإن المذهب الذري اعتبر نظرية في الطبيعة إلى جانب نظريات أخرى ممكنة. لذلك لم يكن مفاجئاً أن يفضّل الكثيرون فلسفة أرسطو الطبيعية على فلسفة ديموقريطس، فأرسطو تكلّم عن أشياء يمكن أن نلاحظها ـ التراب والماء والهواء



والنار ـ بينما تكلم ديموقريطس عن أشياء لا يقدر أي إنسان على إدراكها بالحواس. ومع أن تأثير أرسطو كان أعظم من أي تأثير إلى عصر النهضة، فإن نظرية ديموقريطس، عبر إبيقورس (Epicurus) ولوكريتيوس (Lucretius)، هي التي أدت دوراً مهماً في تأسيس الفيزياء الكلاسيكية خلال عصر النهضة.

غير أن نموذجاً رائعاً مثل ذلك لا بدَّ له من أن يدفع ثمن بساطته واقتصاده في المبادئ. هناك ظواهر عامة كثيرة يصعب شرحها بمثل ذلك النموذج. ماذا نقول عن الصفات النوعية التي نختبرها اختباراً لا شك فيه، مثل اللون ورائحة الزهور، أو السخط على زملائنا أو التعاطف معهم؟ أنّى لنا أن نختبر هذه الأشياء إذا كان كل موجود هو موجود كمّي؟

حاول ديموقريطس، مستعيناً بنظرية في الإدراك الحسّي، أن يشرح كيف يبدو العالم أكثر «تلوّناً» مما تسمح بذلك صفات الذرات. ربما ظن أن جميع الأشياء ترسل نوعاً من الذرات الوسيطة. وعندما تلامس ذرات أعضاء الحواس، تظهر آثار خاصة يمكننا إدراكها حسياً على أنها صفات للأشياء. يبدو أن لها لوناً ومذاقاً ورائحةً، لكنها لا تملك تلك الصفات في ذاتها، فنحن من أضافها. وليس للأشياء ذاتها سوى صفات، مثل الامتداد والشكل والكثافة، لا اللون أو الرائحة أو الدفء. وأدى هذا التمييز بين الصفات التي تملكها الأشياء في ذاتها والصفات التي تنسبها حواسنا إليها دوراً مهماً في فلسفة الزمن الحديث[12]. غير أن بإمكان المرء أن يسأل: كيف يمكننا أن ندرك الصفات التي لا تملكها الأشياء ـ نعني الذرات، ونحن ذرات في

---

(12) انظر نظرية الصفات الأولية والثانوية التي نجدها عند لوك (Locke) وبيركلي (Berkeley).



الوقت نفسه وليس إلاّ؟ ألا يعني ذلك مجرد قفزة من الصفات الكمية إلى الصفات النوعية، وهي قفزة لا نستطيع أن نشرحها إذا ما تشبّثنا بنظرية ذرية متماسكة منطقياً وتفيد أن ما يوجد ليس إلاّ الصفات الكمية للذرة؟

إذا أهملنا هذا الاعتراض، عندئذٍ يمكننا أن نرى أن المذهب الذري رائع، كنظرية معرفة: فهو لا يشتمل إلاّ على ذرات ـ ذرات في الأجسام المدرَكة، وذرات وسيطة تنفصل عن الجسم وتتدفق إلى الخارج، وذرات موجودة في أعضاء الحس تتلقى تلك الذرات الوسيطة. ويمكن شرح الأخطاء الحسية، مثلاً، بالقول إنها ناجمة عن فوضى في ذرات أعضاء الحس، أو عن اصطدام بين الذرات الوسيطة ونقلها رسائل خاطئة إلى ذرات الحواس. لكن تبقى لدينا بعض المسائل النظرية الكبرى. أنّى لنا أن نعرف أن الانطباع الحسي الذي نتلقاه يمثل الأجسام حولنا تمثيلاً صائباً؟ فلا يسمح لنا ذلك النموذج بأن ننظر إلى الذرات الوسيطة، من جهة، وعلى الجسم، من جهة أخرى، لكي نرى ما إذا كانت الذرات الوسيطة تمثل الجسم كما هو في الواقع. كما إننا لسنا واثقين، باحساساتنا، من أن الذرات الوسيطة تصل إلى حواسنا بنظام صحيح، ولا يمكننا، باحساساتنا ذاتها، أن نميّز الرسالة في الذرات الوسيطة من رسالة الذرات الموجودة في جهازنا الحسي. وباختصار نقول: يبدو أننا غير قادرين، انطلاقاً من احساساتنا ذاتها، أن نعرف أي شيء يزيد على أننا نختبر انطباعاً حسياً خاصاً.

بكلام آخر، هكذا يكون الحال إذا كانت معرفتنا بالأجسام التي تحيط بنا مبنيةً على الإحساس وحده. غير أن الذرات أصغر من إمكانية إدراكها، فنحن نعرفها بعقلنا. ويبدو أن نظرية المعرفة تلك الخاصة بإدراكنا الحسي للأجسام الخارجية، تفترض أن النظرية ذاتها نشأت في العقل، وليس عبر حواسنا.



لقد تتبعنا إلى الآن بعض الخيوط المهمة للفلسفة الإغريقية الأولى من خلال ثلاثة أو أربعة أجيال، منذ حوالى العام 600 إلى العام 450 ق. م. (على أي حال، عاش ديموقريطس حتى العام 370 ق. م.)

الجيل الأول طاليس
أناكسيماندر ـ أناكسيمينيس
الجيل الثاني هيراقليطس ـ بارمينيديس
الجيل الثالث إمبيدوقليس
أناكساغوراس
ديموقريطس

الفيثاغوريون

بقيت هناك مدرسة فكرية مهمة أخرى في الفلسفة اليونانية الأولى، وضمّت الفيثاغوريين. وهؤلاء عاشوا في المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا من حوالى عام 540 ق.م. صعوداً. ويمكننا القول إن الفيثاغوريين أثاروا الأسئلة المألوفة التي تتعلق بالجوهر، والعنصر الأساسي في الطبيعة، والتغير. غير أن الأجوبة الفيثاغورية اختلفت عن أجوبة الميليزيين، والفلاسفة المتوسطين، وديموقريطس. فلم تكن الفكرة الأساسية عند الفيثاغوريين تختص بالعناصر المادية، بل بالبُنى والأشكال، أو العلاقات الرياضياتية. واعتقد الفيثاغوريون أنه من الممكن «فك رموز» الطبيعة بالرياضيات:

1 ـ فدرس علم الأصوات الموسيقية (Harmonics) أظهر تماثلاً بين الرياضيات وشيء ليس بمادي كالموسيقى.

2 ـ وأظهرت النظرية الفيثاغورية أنه يمكن تطبيق الرياضيات على الأشياء المادية.

3 ـ وتتضمن حركات الأجرام السماوية، الدائرة المفترضة، فكرة أن تلك الأجرام تخضع للرياضيات هي الأخرى.

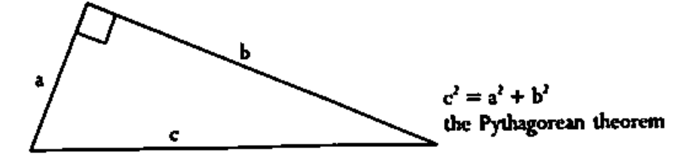


لذلك اعتقد الفلاسفة الفيثاغوريون أن البُنى الرياضياتية هي في أساس الأشياء، جميعها (هي جواهر). وكانت هناك حجج أخرى، أيضاً: الأشياء تفنى، إلاّ أن التصورات الرياضياتية لا تفنى. لذا، فإن الرياضيات هي ذلك الذي لا يتغير في الطبيعة. والمعرفة الرياضياتية معرفة يقينية لأن مادتها لا تتغيّر. وفضلاً عن ذلك نقول: إن المعرفة الرياضياتية يقينية بمعنى مزدوج، لأن النظريات الرياضياتية مبرهنة منطقياً. لذا، كان الفيثاغوريون عقليين، فقد:

1 ـ قدموا حججاً عقلية على شكل براهين رياضياتية.

2 ـ واعتقدوا أن الواقع موجود في أشكال رياضياتية «تقع في أساس» جميع الظواهر الحسية. لذا، فإننا نحصل على المعرفة بالواقع من طريق العقل (ratio في اللاتينية)، وليس بحواسنا.

وعليه فإن الفيثاغوريين اعتقدوا أنهم اكتشفوا مفتاح لغز الكون. وعلى كل حال نقول إنه على الرغم من تسمية الفيثاغوريين بالفلاسفة العقليين عن حق، فإنهم تصوَّروا الرياضيات شيئاً يشير، عبر العقل، إلى شيء خفيّ، روحي، ما وراء العقل. وكانوا عقليين روحيين مثلهم مثل الأفلاطونيين الجدد، كأفلوطين (Plotinus). وهكذا نجد عند الفيثاغوريين مذهباً روحياً دينياً، ومذهباً عقلياً أساسه الرياضيات، والمذهبان مترافقان يداً بيد.



ومثل بارمينيديس، انتهى الفيثاغوريون بنظرة ثنائية إلى العالم:

الرياضيات/ الإحساس = المعرفة اليقينية/ المعرفة اللايقينية = الواقع (الباقي)/ اللاواقعي = الأزلي/ المتغيّر



وقد صار الفيثاغوريون مصدر وحي لأفلاطون، كما إنهم، في ما بعد، وخلال عصر النهضة، أدّوا، هم وأتباع ديموقريطس، دوراً مهماً في إلهام العلوم الطبيعية التجريبية. وكانت النقطة الحاسمة هي الفكرة التي تفيد أن الواقع هو ذلك الذي يمكن تصوّره بلغةٍ رياضياتية. والواقع ليس الأشياء النوعية المتنوعة التي نختبرها بحواسنا، إنه ما يمكن قياسه والتعبير عنه بالأعداد والمعادلات الرياضياتية. وقد تعتبر هذه النظرية تحويلاً مثالياً للواقع، لأنها تؤكد النواحي الرياضياتية للعالم، لا العالم كما يختبره البشر. ومهما يكن من أمر، فإننا نقول: تلك كانت النظرة «المثالية» الخاصة بالتصوّرات والنماذج الرياضياتية التي مهّدت الطريقة إلى التطور العلمي والتكنولوجي في عصر النهضة بتأسيسها علم الميكانيك الكلاسيكي وعلم الفلك (انظر الفصل 7).

أما من الوجهة السياسية، فبدا الأمر كما لو أن الفيثاغوريين أيّدوا انقساماً هرمياً للمجتمع. وهنا يمكننا التعميم، فالفلاسفة الذين يمتازون في الأنظمة المعرفية التي يتطلّب اكتسابها أعواماً طويلة من التدريب، وقدرات عقلية أو أخلاقية خاصة، غالباً ما يقولون إنه يجب تنظيم المجتمع هرمياً: فلا بدّ من أن يحكم ذوو الرؤى وأن يتلقّوا ألقاب شرف وامتيازات من الحكومة. نجد عند الفيثاغوريين أخلاقاً تتطلب نوعاً من الزهد في الحياة. وترتبط تلك الأخلاق بتمييزٍ بين الجسد والروح، وباعتقادٍ بهجرة الأرواح وتقمّصها.

نظرة سريعة على الفكر الهندي والفكر الصيني القديمين

خلفية الفلسفة الهندية

مع أن الاتصال المباشر بين الهند وأوروبا في العصور القديمة كان متقطعاً ـ يكفي أن نذكر غزو الإسكندر الكبير للهند في العام 327 ق. م. ـ فإن معرفتنا ضئيلة عن تأثير الشرق الفكري على



الغرب، وخلاف ذلك صحيح، فنحن نعرف أن اليونانيين تلقوا حافزاً مهماً من الشرق، إلاّ أنه يصعب توثيق مصدر هندي معين. وقد تكون التعاليم الهندية التي نقلها الفرس قد أثرت على المدرستين الأورفيّة (Orphic) والفيثاغورية في اليونان، لكن هذا يظل سؤالاً مثاراً في تاريخ الفلسفة. وعلى أية حال، يبدو أن التقاليد الفلسفية والدينية في أوروبا والهند قد تطورت تطوراً مستقلاً نسبياً إحداها عن الأخرى، بدءاً من نهاية العصور القديمة إلى أعوام 1700. ولم يحصل أول نَقْلٍ للفكر الهندي إلى جمهور أوروبي واسع إلاّ في الحقبة الرومانسية. والصورة التي لدينا عن الفلسفة الهندية لا تزال تحمل علامة الحماس الرومانسي نحو الهند، وبخاصة في ما عبّر عنه الفيلسوفان الألمانيان آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1788 ـ 1860) وفريدريتش نيتشه (Friedrich Neitzsche) (1844 ـ 1900).

قد يسأل واحدنا عما إذا كانت هناك مشروعية للكلام عن فلسفة هندية وفلسفة صينية. وقد جاءت كلمة «فلسفة» من اللغة اليونانية، ودلّت على النشاط الفكري الذي نشأ في بلاد اليونان القديمة. والسؤال هو: هل كان هناك أي شيء في الهند أو الصين يشابه الفلسفة اليونانية الكلاسيكية؟ مثلاً، هل نملك سبباً للكلام على انتقالٍ من الأسطورة (mythos) إلى المنطق (logos) في تاريخ الفكر الهندي؟ الجواب هو أنه يصعب تقديم جوابٍ واضح. وربما يكون طرح المسألة بهذه الطريقة طرحاً منحازاً نحو أوروبا بشكل غير ملائم، ويمكن للإنسان أن يعترض بما يفيد أنه يجب مع الفكر الهندي استناداً إلى مقدماته هو، لا إلى معايير الفلسفة اليونانية.

ومن المقبول أن نفترض وجود مسائل في الفكر الهندي والصيني جديرة بالانتباه. كما إننا نجد «منطقاً داخلياً» ومناقشات في تلك التقاليد هي بقايا ذكريات من تاريخ الفلسفة اليونانية، من وجوهٍ عديدة. ومهما يكن من أمر، فلا بدّ لنا من الإضافة أن الفلسفة



الهندية تعرض خصائص كثيرة لا نجدها في الفلسفة الغربية بالشكل ذاته. والواضح هو أن الفلسفة الهندية لا تميز بين الفلسفة والدين بوضوح ذلك التمييز نفسه عندنا. والتمييز بين الأسطورة والمنطق وكذلك التمييز بين الكلمات والأفعال كانا بطريقة مختلفة في الهند عما هما في أوروبا. ويوضح الكتاب الهندي الأصلي، وهو باغافاد ـ جيتا[*] (Bhagavad - Gita)، ذلك الاختلاف، ويمكن أن يكون مصحّحاً مفيداً للفصل الحاد بين الفلسفة والدين في الممارسة: «يجب أن يكون هناك فرق بين النظرية (samkhya) والممارسة (yoga)، / ذلك ما يقوله البسطاء، لا الحكماء/. مارس واحداً فقط، بإخلاص، واربح ثمار كليهما»[13].

لفهم دور الفلسفة في الثقافة الهندية، علينا أن نعرف افتراضاتها التاريخية والدينية. وفي هذا الكتاب يمكن فقط عرض مقدّمة ابتدائية ليس إلاّ. وأما الذين يريدون فهماً أفضل للفلسفة الهندية فعليهم أن يطلعوا على شروح أكثر اختصاصاً.

ما بين القرنين الرابع عشر والثاني عشر قبل الميلاد، تعرضت الحضارة القديمة في وادي الهند، وهو الوادي الذي توجد فيه باكستان الآن، إلى هجوم من جماعات إثنية يفترض أنها أتت من المنطقة الواقعة بين سلسلة جبال كارباثيان[**] (Carpathian) وسلسلة جبال الأورال. وكانت تلك الجماعات تسمي نفسها آريا (Arya)

(*) هي محاورة فلسفية كانت في القرن الأول الميلادي، وفيها يذكر أن كريشنا (Krishna) (وهو باغافاد) تطابق مع الكائن الأعلى وأعلن الواجبات والتقاليد الأساسية للمذهب الهندوسي.

(13) «Bhagavad - Gita,» in: *Hindu Scriptures*, Translated by R. C. Zaehner (London: [n. pb.], 1968), Book V, §4, p. 271.

(**) اسم سلسلة جبال في شمال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا.



(«النبيل»)، وهذا ما يفسّر الكلام عن «غزو آري للهند». وكان الاعتقاد سائداً بأن الشعوب الآرية أعلى ثقافة من الدرافيديين (Dravidians) «الأصليين». وقد أُثير الشك في صحة ذلك الاعتقاد عندما اكتُشفت الحضارة الهندية في العشرينيات 1920، وعرف أنها كانت حضارة مدينيّة متقدمة امتدت على طول نهر الهند، ويعود تاريخها إلى ما قبل الغزو الآري.

لا تزال الثقافة والمجتمع الهنديان يحملان علامة ذلك النزاع الأصلي بين الآريين والدرافيديين، رغم انقضاء قرون عديدة على التمثّل والاستيعاب. ولا يعود ذلك وحسب إلى النظام الطبقي الذي قد يكون الفاتحون الآريون قد أدخلوه إلى البلاد، فهناك دلالات عديدة على وجود تمييز أصلي بين «الآريين» ذوي البشرة الفاتحة اللون و«سكان البلاد الأصليين» ذوي البشرة الأكثر سواداً. وانقسم المجتمع، في ما بعد، إلى أربع طبقات: الطبقات الآرية الثلاث البراهمية (Brahman)، أو الكهنة الفيديون (Vedic)، والمحاربون والنبلاء، والحرفيون والمزارعون، والطبقة الدنيا. وحصل اندماج مهم بين الجماعات الإثنية المختلفة عبر الزمن، أدى إلى ظهور طبقات جديدة، كما سمح لغير الآريين بالصعود إلى الطبقات الأعلى. واستمرت تلك العمليات إلى اليوم.

لقد وحّد الدين المهاجرين. وذلك متجسّد في النصوص السنسكريتية[٥] (Sanskrit) القديمة التي تسمى فيدا (Veda)، والتي تعود إلى حوالى 1200 ـ 800 ق.م. ويمكن القول إن الفيدا تنقل النظرة الكونية إلى الآريين القدامى، فغالباً ما كانت تربط الآلهة بقوى الطبيعة، كما في الأساطير اليونانية والنرويجية والسلافية. وتتميز تلك

(٥) هي لغة الهند الأدبية القديمة.



النظرة الكونية بمعركة أبدية بين النظام (cosmos) والفوضى (chaos). لم يكن فوز الآلهة، في تلك المعركة، مضموناً بشكلٍ حاسم. فالألهة تحتاج إلى دعم الإنسان في المعركة ضد الفوضى. لذا، فالتضحيات والطقوس الصحيحة الأداء تساعد على حفظ النظام الكوني. يصعب تسمية الفيدا بأنها فلسفة؛ فهي تصوِّر لنا عالماً أسطورياً. أما إذا كنا نبحث عن انتقال من الأسطورة إلى المنطق في الحياة الروحية الهندية، فإننا واجدوه في اليوبانيشاد(*) (Upanishads) الذي هو مجموعة نصوص أحدث وأكثر شمولاً، وتعود إلى حوالي 800 ـ 300 ق.م. ونصوص اليوبانيشاد تقدم صورة نقدية للنظرة الكونية الموجودة في الفيدا. وقد تعبر عن احتجاج على نواحٍ معينة من الثقافة الآرية. وقد وجد البحث الجديد تأثيرات من مصادر غير آرية. وهذه مسألة معقَّدة يجب تركها إلى مؤرخي الأديان. ويبقى المؤكد هو أن نصوص اليوبانيشاد تعلن عن عقيدة دينية وميتافيزيقية جديدة. وفي حين نجد أن الفيدا تتألف من تراتيل، نجد اليوبانيشاد مؤلفة من حجج (Arguments).

اليوبانيشاد

يشير تعبير يوبانيشاد إلى العلاقة التعليمية التي تقوم بين الحكيم وتلميذه. ويسمى النص الفلسفي الذي يقدم المحتوى الذي يُنقل ويُبلَّغ في ذلك الوضع باليوبانيشاد. لذا يمكن القول إن مجموعة اليوبانيشاد تشبه مجموعة المحاورات عند أفلاطون.

أحد الأفكار المركزية في مجموعة اليوبانيشاد هي فكرة «الرقصة الدائرية» الأبدية للولادة والموت، وتدعى عقيدة إعادة التقمص،

(*) تعني مجموعة التفاسير أو التعليقات على الآراء الفلسفية السنسكريتية القديمة.



ودورة الولادة والموت الأبدية سامسارا (Samsara)؛ والذي تتجدد ولادته هو «النفس» (atman) الداخلية للفرد. وثمّة نقاش كبير في الفلسفة الهندية يدور حول كيفية فهم (atman)، فبعض نصوص اليوبانيشاد يفترض أن النفس جوهر باقٍ (انظر الفلسفة قبل السقراطية) يمكن تمييزه عن «الأنا» الواعية أو الإيغو (ego). تشكل هذه نقطة محل نزاع جدلي، ولكن سوف نرى أن نقد بوذا (Buddha) لليوبانيشاد مبني على ذلك الافتراض. وهناك افتراض مركزي آخر في اليوبانيشاد، وهو أن (atman) متطابق مع البراهمان. ويصعب إيجاد ترجمة وافية للبراهمان (Brahman). وربما أمكن ترجمة التعبير ليفيد معنى «المطلق، أو الشامل، أو المقدّس».

وأن يكون (atman) هو (Brahman) معناه أن تكون النفس متطابقة مع المطلق أو المقدّس. ويمكننا أن نتعرف مثلَ هذه الآراء في تقاليد التصّوف الغربي التي تقول إن الأفراد ونفوسهم ستتحد مع الله (unio mystica). وتفترض هذه الوحدة وجود نمط حياة صوفي في الفلسفة الهندية والتصوف الغربي، كما مثّله في القرون الوسطى المتأخرة يوهانس إكهارت (Johannes Eckhart) المعروف باسم مايستر إكهارت (Meister Eckhart)، وتفترض هذه الوحدة حياة الزهد. لقد أدار فلاسفة اليوبانيشاد ظهورهم للعالم مبتغين هروباً زاهداً منه. والحقيقة ليست «هناك»، لا في النصوص ولا في الطبيعة، إنها في داخلك، فتعلّم أن «تجد نفسك». يمكن للإنسان أن يتعلم عن التصوّف، لكن ذلك لا يطابق امتلاك البصيرة النافذة الصوفية، ولا يتحقق ذلك التبصّر إلاّ عبر المحاولة الشخصية الجاهدة. هذه الحكمة الصوفية متروكة للكهنة في الهند، أي البراهمانيين تحديداً.

يمكن تفسير أطروحة الـ (atman) والـ (Brahman) بالقول إن النفس تصبح مطابقةً للمطلق. وفي ضوء هذا الشرط يمكن للفرد أن



يولد من جديد. و«دورة الرقص» الشاملة للحياة والموت، في الفلسفة الهندية، هي ما يجب أن ينعتق منها الإنسان. فالفلسفة الهندية كلها تطلب الخلاص (moksha) من دورة الولادة والموت الأبدية. ويشغل تصوّر الانعتاق هذا مركزاً عالياً لا يقتصر على اليوبانيشاد وحدها، بل نجده في الفلسفة البوذية، أيضاً. لذا، فإننا سوف ننظر عن كثبٍ في أسباب تأكيد الفلسفة الهندية على الانعتاق من الدورة بذلك المقدار. ومما لا ريب فيه أن يكون لذلك علاقة بنظرة تلك الفلسفة إلى العمل، وبتحديد أدق، إلى عقيدة الكرما (karma)، فهي أعمالنا التي تحدِّد ولادتنا الجديدة على صورة البراهمان (Brahman) أو على صورة سحليّة ـ وهما إمكانيتان من ملايين الإمكانيات المفزعة.

تعتبر الكرما (karma) تصوراً أساسياً في الفلسفة الهندية، فالكرما تعنى العمل. والفلسفة الهندية تدور حول مسألة العمل. إن ما يدعى بطريقة التفكير الكرمي فتح بُعدَي الفلسفة الأخلاقي والميتافيزيقي ـ وهما البعدان اللذان أُبقيا منفصلين في الفلسفة الغربية الحديثة. وهذا يعود إلى كون الكرما وثيقة العلاقة بعقيدة إعادة التقمص، وعودة الولادة، وفكرة السببية الأخلاقية. وبالسببية الأخلاقية نعني أن الكون تتخلّله العدالة: أي نحن نعيش في عالمٍ تلقّى فيه كل واحدٍ، أو واحدةٍ، ما يستحق أو ما تستحق، لكنّ يمكن الارتقاء إلى حالةٍ أفضل في الحياة الآتية. وبعبارة أخرى: ستكون الأمور خيراً للصالحين، وبخلاف ذلك للطالحين. وكل المعاناة والعيوب في العالم هي نتيجة أعمال الإنسان. غير أن ما هو خير وما هو شر يتحددان، وبمقدار كبير، بالمركز الطبقي الواقعي للإنسان. لذا، يمكن القول إن اليوبانيشاد تشرعِن النظام الطبقي، أي: «استحق» الناس طبقتهم الحالية لأن الوضعية الطبقية لكل إنسان هي نتيجة الأعمال السابقة لذلك الإنسان.



فكرة الكرما ليست مجهولةً في الفكر الغربي، فنحن نجدها في أمثلة سائرة، مثل: «كل إنسان صانع مستقبله» أو «لقد صنعوا سريرهم، وعليهم الآن أن يضطجعوا فيه».

غير أن السببية الأخلاقية لا ترتبط في الفكر الغربي بعودة التقمص، فتلك ظاهرة هندية، بشكل تحديدي.

وعليه، فالأعمال الأخلاقية في الفلسفة الهندية مرتبطة بدورة الحياة والموت. وهناك عديد التأويلات الغربية لعقيدة إعادة التقمص ـ وبخاصة في وسط تفكير العصر الجديد (New Age) ـ يقدمها رسالةً إيجابية تتحدث عن أشكال حياة عديدة للإنسان أو الحياة الأبدية. ويشبه ذلك نظرية نيتشه التي تتحدث عن «العودة الأبدية» لجميع الأشياء، والتي تعتبر بديلاً إيجابياً لمفهوم المسيحية عن الحياة (انظر الفصل 21، Übermensch، إدارة القوة، والعودة الأبدية). وقد نتصوّر تجدد الولادة بمثابة أخبار جيّدة، فبذلك يمكننا أن نلعب لعبة الحياة من جديد مرات ومرات، وتكون لنا فرصة الحياة بأشكال للحياة لا متناهية العدد، وتختفي لسعة الموت. مثل تلك الأفكار تصطدم مع طريقة التفكير الهندية، إذ إن الأفعال والانفعالات في التفكير الهندي تعتبر هي المسائل الرئيسية. وتقول عقيدة إعادة التقمص إن صورة وجودنا في الحياة التالية ستكون انعكاساً لأعمالنا وانفعالاتنا في هذه الحياة. وتشبيه الدودة الجرّارة التي تأكل وتهضم كل ما في طريقها هو مثل شارح مفيد: من عندهم شهوات الدودة الجرّارة سيصيرون دودة جرّارة في الحياة الآتية. والدودة الجرّارة ترمز إلى جشعنا للاستهلاك الدائم والذي لا يتوّقف ـ أي الرغبة الغربية النموذجية! فالموقف الأساسي هو الهروب من مثل تلك الأعمال والرغبات.

أنّى لنا أن نتحرر من الرغبة ونسيطر على الكرما؟ في نصّ



قصير في باغافاد ـ جيتا (Bhagavad - Gita)، وهو أحد أهم مصادر الفلسفة الهندية، يذكر بأن النار هي الرمز المركزي: يجب إتلاف الرغبات في نار المعرفة. وذلك يحصل بالزهد واليوغا (Yoga). والذين ينجحون في تحرير أنفسهم من الكرما يحققون الخلاص الأخير (moksha). غير أن معظمنا عاجز عن تحقيق ذلك الهدف، فنحن عاجزون عن الإفلات من دورة الحياة والموت والتعرض لخطر ولادة جديدة بأشكال مختلفة تعد بالملايين. ومع أننا لا نستطيع أن نكون جميعنا قديسين، إلاّ أن هناك سبباً وجيهاً يبرر المحاولة بأن نفعل الأفضل في هذه الحياة: الذين يعملون ويرغبون في الخير، سيصيرون، وفاقاً لفلسفة الكرما، مخلوقات أفضل في الحياة الآتية، أو سيصعدون إلى طبقة أعلى. لذا نقول إن عقيدة الكرما وفكرة إعادة التقمص ونظام الطبقات كلها تشكل وحدة متماسكة منطقياً في الفلسفة الهندية، وداخل هذا الإطار نجد أن الأخلاق والنظام الاجتماعي يتساندان.

الفلسفة البوذيّة

بدأت البوذيّة، وهي دين جديد وفلسفة، تتشكلّ في الهند حوالى الزمن نفسه الذي ظهرت فيه الفلسفة ما قبل السقراطية في بلاد اليونان. في هذا السياق، تشير «الفلسفة البوذيّة» إلى اعتقادات ومواقف فلسفية يمكن إرجاعها إلى المؤسس الهندي لذلك الدين، ألا وهو سدهارثا غوتاما (Siddhartha Gautama) (حوالى 563 ـ 483 ق. م.). لا مجال هنا لمناقشة أشكال البوذيّة الأخرى التي نشأت وتطورت، في ما بعد، في ثقافات أخرى، كما في التيبت (Tibet) وشرق آسيا.

ترك سدهارثا غوتاما منزله وزوجه، كما فعل رجال أتقياء كثيرون آخرون في الهند، للتجول كحكيم زاهد. وبعد انقضاء سنوات



عديدة من ممارسة تعذيب قاسٍ للنفس وكبح للشهوات، اكتشف أنه مايزال جاهلاً (avidya) بمسائل الحياة الإنسانية الأساسية. عندئذٍ، قرر أن يتخلّى عن تعذيب نفسه والعودة إلى حياة عادية تأملية. وبعد فترة تقدّم غوتاما بتعليم جديد، إذ وجد أخيراً الطريق القويم، فصار «البوذا» (الإنسان المتنوّر).

في القرن الخامس ق. م. بقيت الحياة الروحية في الهند تحمل سِمة التقليد الفيدي (Vedic)، بينما احتلت اليوبانيشاد مركزاً مهماً في الفكر الهندي. وكانت العقيدة البوذية الجديدة على تناقض حاد مع الأدب الفيدي (Vedic) القويم ومع جميع أشكال الطقوس والشعائر. كما يمكن القول، أيضاً، إنها كانت تعديلاً نقدياً لأجزاء من مجموعة اليوبانيشاد. واتخذ بوذا، وبما يشبه المفارقة، موقفاً غير متعاطفٍ مع الفكر التأملي والديني. لذلك، فإن المعلقين الحديثين وصفوا البوذا بأنه من أتباع المذهبين «التجريبي» و«الشكوكي»، وفي ذلك الوصف مفارقة تاريخية. كما أن النصوص الممكن نسبتها إلى البوذا لا تمهد الطريق لعبادته، كما حدث لاحقاً. لذا، وصفت البوذية، وبمعنى معين، بأنها دين «إلحادي»، أي ليس له لاهوت منظم أو عقيدة عن الله.

يهدف التعليم الجديد، والكثير من مجموعة اليوبانيشاد، إلى تحرير الفرد وخلاصه. ويصف البوذا ذلك الهدف بأنه نيرفانا (nirvana) ـ وهو تعبير يماثل، من نواحٍ عديدة، تعبير موكشا (moksha) في التقاليد الأخرى. والذين يريدون أن يختبروا النيرفانا، عليهم أن يحرروا أنفسهم من كل شيء يربطهم بهذا العالم، وهذا يشمل العقائد الفلسفية والدينية. وبتشبيه ذكي، هو التشبيه بالطّوْف على سطح الماء، يوضّح البوذا ما يعني: يجب على الإنسان أن يجتاز نهراً خطراً. لذا، عليه أن يجمع أغصاناً وفروع أغصان ويربطها



معاً ليصنع طَوْفاً متيناً ينقله إلى الجانب الآخر من النهر. وعندما يجتاز النهر بأمان يقول لنفسه: كان ذلك الطَوْف صالحاً ونافعاً، حقيقةً، فسوف أحمله معي، وعلى رأسي، وهكذا يسافر الإنسان، حاملاً طوْفاً لم يعد بحاجة إليه. المغزى الأخلاقي للقصة هو أن العقيدة الجديدة تشبه الطَوْف. الهدف منها اجتياز النهر، والوصول إلى النيرفانا، فلا يحملها إلى الأبد. وظهرت هناك شروحات مماثلة تختص بهدف الفلسفة، وذلك في أزمنة مختلفة، خلال تاريخ الفلسفة: الفلسفة أداة مهمة، وليس مجرد شيء «يحسن امتلاكه».

عقيدة البوذا صعبة وعميقة، فلا نتمكن هنا إلاّ من إيجاز بعض النقاط الرئيسية الخاصة «بالحقيقة النبيلة الرباعية».

حقيقة الألم النبيلة (Dukkha) هي هذه: الولادة ألم، والشيخوخة ألم، والمرض ألم، والموت ألم، والحزن والنّواح والألم والأسى واليأس كلها ألم؛ والعلاقة بما ليس ممتعاً ألم، والابتعاد عن الممتع ألم، وعدم حصول الإنسان على ما يريد هو ألم ـ وباختصار، مجموعات الارتباطات الخمس جميعها ألم.

الحقيقة النبيلة لمصدر الألم هي هذه: إنها في ذلك التعطّش (الرغبة الشديدة) التي تولِّد العودة إلى الوجود والعودة إلى الصيرورة، والمرتبطة بجشعٍ شغوف. فهي تجد بهجةً نضرة مرة هنا ومرة هناك، نعني العطشَ للملذات الحسية، والعطش للوجود والصيرورة، والظمأ للعدم (عدم الذات).

الحقيقة النبيلة لوقف الألم هي: الوقف التام لذلك التعطش ذاته والتخلي عنه وإنكاره والانعتاق منه والانفصال عنه.

الحقيقة النبيلة إلى الدرب المؤدية إلى وقف الألم هي هذه: إنها ببساطة في الدرب النبيل الثُماني، نعني النظرة الصحيحة والفكر الصحيح والكلام الصحيح والعمل الصحيح والحياة الصحيحة



والجهد الصحيح والانتباه الصحيح والتركيز الصحيح[14].

أوّل آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) عقيدة الحقيقة النبيلة الرباعية تأويلاً تشاؤمياً. وكان أول فيلسوف غربي انشغل بانتظام في الحكمة الشرقية. وهو، مثله مثل البوذا، انطلق من الشقاء في الحياة وخواء الوجود: كل شيء تتخلَّله حاجة للعيش حمقاء وعمياء ولا تشبع، وذلك هو سبب كون وجودنا غاصّاً بالقلق والألم. الأشياء والألم يؤلفان الخبرات الأساسية، وما الرغبة إلا وهمٌ ينشأ عندما يخمد العطش الأبدي للحياة مؤقتاً. ولا يمكن تحقيق الانعتاق من تعاسة الحياة إلا بنفي إرادة الحياة. فحلّ شوبنهاور، وحلّ البوذا هما في الاتجاه نفسه: بوذا أراد أن يخمد الشوق الشديد أو الرغبة، وشوبنهاور أراد إخماد إرادة الحياة، بحيث لا يبقى هناك أي دافع إلى العمل. ويطلق شوبنهاور تعبير «نيرفانا» على تلك الحالة المتمثّلة في الانعتاق الأخير، والسلام الفعلي، حيث تُسكتُ كل الرغبات. قد يكون عرض شوبنهاور لعقيدة الحقيقة النبيلة الرباعية عرضاً تشاؤمياً متطرفاً، وربما يزيد هذا التأويل من الغموض أكثر مما يوضِّح.

أضفى فريدريتش نيتشه، وهو تلميذ شوبنهاور، على البوذية مظهراً أوروبياً. فبحسب رأيه، كان المثال الأعلى للبوذية هو فصل الإنسان عن «الخير» و«الشر». وكان ذلك إسهام البوذية الرئيسي في مسألة الصراع ضد الألم. وصارت البوذية، في فلسفة نيتشه، الحليفَ في الصراع ضد الميتافيزيقا الأفلاطونية والمسيحية، أي أن: «البوذا ضد المصلوب»[15]، والتساؤل ما إذا كان فهم كلٍّ من شوبنهاور ونيتشه لبوذا كافياً وفياً، لايزال قابلاً للنقاش.

---

(14) W. Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Press; Distributed by Random House, 1974), p. 93.

(15) F. Nietzsche, *Werke* (Berlin: [n. pb.], 1972), vol. IV, p. 362.



وهناك مسألة أخرى في البوذية أثارت نزاعاً جدلياً هي عقيدة النفس. كانت إحدى الأفكار الأساسية عند البوذا هي أنه يجب فهم العالم بتعابير إجرائية، وليس بتعابير الأشياء والجواهر. لذا، نحن لا نتمكن من الكلام على نفسٍ دائمة أو «أنا»، فالنفس ليست جوهراً نفسياً يقع في أساس الفرد. وما نختبره إن هو إلاّ سيل من حالات الوعي السريعة والمتلاشية والتي تؤلف، في كل لحظةٍ، شخصيتنا. وجد المعلّقون الحديثون، في تلك النقطة، وجوه شبه بين البوذا والفلاسفة التجريبيين مثل دايفد هيوم (David Hume) (1711 ـ 1776). وقد وضع هيوم نقداً مماثلاً لفكرة الجوهر العقلي (انظر الفصل 12)، ولم يكن يعرف عند البوذا. وفي نهاية القرن التاسع عشر، صار نيتشه الناطق المعبر عن نقدٍ مماثل للتفكير بتعابير الجوهر. واللافت أن ذلك كان بمثابة ملتقى لفلسفة ما قبل الحداثة مع فلسفة ما بعد الحداثة.

الباغافاد ـ جيتا

الباغافاد ـ جيتا «أغنية الرب» هي جزء من القصيدة الملحمية ماهابهاراتا (*Mahabharata*). وتعتبر اليوم بمثابة النص البدائي للمذهب الهندوسي، الذي هو الدين السائد في بلاد الهند الحديثة. وقد يكون تأليف الباغافاد ـ جيتا التي لا يعرف مؤلفها، حصل حوالى عام 200 ق.م. والنصّ هو على شكل محاورة بين آرجونا[16] (Arjuna) وسائق مركبته كريشنا (Krishna). ويكشف كريشنا عن نفسه، خلال الحوار، بأنه فيشنو (Vishnu) ربّ الكون، أي الله نفسه.

ويطرح الباغافاد ـ جيتا إشكالات عديدة بالنسبة إلى القارئ الغربي، فهي تبحث في مسائل مركزية تتعلق بالفهم الهندوسي

---

(16) آرجونا (Arjuna) هو الشخصية الرئيسية في الباغافاد - جيتا (*Bhagavad - Gita*).



للأخلاق والواقع بأقل من 100 صفحة. ويبدو أن الفكرة الأساسية هي أن البصيرة الصحيحة توفر الأساس للعمل خارج حدود الرغبة والاشمئزاز. والرغبة والاشمئزاز هما العدوان الحقيقان للإنسان. لم يكن آرجونا توّاقاً لكسب السلطة والمقام المهيب، بل للحفاظ على نظام كوني عادل. والأمر متروك للفرد كي يساعد في ذلك: (قيام) الإنسان بواجبه دارما (dharma)، وإن يكن بلا استحقاق، هو أفضل من القيام بعمل شخص آخر بشكل جيد: «والأفضل هو الموت في [ميدان] واجب الإنسان نفسه: وواجب الآخرين خطر»[17]. لا يعبر هذا الاقتباس عن أي نوع من أخلاق الواجب الكونية، فنظام الطبقات جزء ثابت من النظام الكوني. وعليه، فإن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد هي التي تتحكم بواجباته.

الرسالة المركزية في الباغافاد ـ جيتا هي في التأويل الهندوسي للتحرر. وقد جرى التأكيد المتكرر بأن التحرر يفترض السيطرة على أعمال الإنسان: «عندما تكون جميع مشاريع الإنسان من دون دافع أو رغبة ـ وأعماله تُحرق في نار الحكمة ـ فإن الحكماء سيسمونه عالماً»[18]، غير أن التحرر مرتبط، في الوقت نفسه، بعدم العنف (ahimsa). وقد أكدّ مهاتما غاندي (Mahatma Gandhi) (1869 ـ 1948) بقوة في تأويله للباغافاد ـ جيتا أن أعمال العنف هي التي يجب إتلافها في نار المعرفة. ويصف غاندي الباغافاد ـ جيتا بأنه نص خالد يقدم دليلاً مرشداً في الحياة لايزال تطبيقه علينا يصح، اليوم.

كونفوشيوس

كانت الفلسفة اليونانية من نتاج الدولة المدينة (polis)، وهي وحدة سياسية مستقلة، شارك العاملون فيها بأجمعهم، من دون

(17) *Bhagavad - Gita*, Book III, §35, p. 265.

(18) المصدر نفسه، الكتاب IV، الفقرة 19، ص 268.



استثناء، وقد خُصِّص مكان داخل أسوارها للمناقشات الفلسفية، ولنشاطات فكرية مهمة أخرى. كما خلقت دولة المدينة فضاءً عاماً للتفاعل والمناقشة السياسيين، ويسَّرت وجود شكلٍ من العمل السياسي جديد بين مواطنين أحرارٍ ومتساوين. وقد وفَّر ذلك أساساً لنشوء مؤسسات أكاديمية ثابتة، مثل أكاديمية أفلاطون ولايسيوم (Lyceum) أرسطو ـ وتمتع كلاهما بحرية أكاديمية مهمة. ولم تعرف الهند ولا الصين تطوراً مماثلاً، فالمدينة الصينية مثلاً لم تكن مدينة (polis) بالمعنى اليوناني القديم، إذ تكن كياناً مستقلاً يمكنه أن يدخل في معاهدات مع دول أخرى.

كانت المدينة الصينية جزءاً من إدارةٍ ذات حكم مركزي. وكانت الحضارة الصينية موجهةً، وبشكل عام، وفاقاً لمعايير السلوك الإنساني، أي جانب كونها ثقافة كتابية (Culture of Scriptures) ذات توجّه تعليمي، ولم تكن ثقافة الخطابة العامة. وقلَّ الاهتمام بالفلسفة التأملية المنظمة كما كان في بلاد اليونان، أو بالتحرر والخلاص كما كان في الهند، ولكن الحضارة الصينية اتجهت نحو الشؤون العملية والبراغماتية.

غالباً ما كان الفلاسفة الصينيون يأتون من «النبلاء الفقراء» الذي أُضطروا إلى البحث عن وظيفةٍ في السلك الإداري الذي نشأ في بلاط الإمبراطورية. وكثير من مفكِّري الصين الكبار جاؤوا من تلك الطبقة. وكانوا، من دون استثناء، موظفين متعلمين، وموظفين كباراً في الإمبراطورية الصينية القديمة، وصدّق على كفاءتهم النظام البيروقراطي (وأحياناً علَّمهم ذلك النظام) ـ ولم يكونوا بذلك مختلفين عن أساتذة الفلسفة في زماننا! من ذلك الوسط الاجتماعي جاء الملك تشاي (Chi) المعروف في الغرب باسم كونفوشيوس (الملك فوزي (Fuzi)، «الملك السيِّد»).



عاش كونفوشيوس (551 ـ 479 ق. م.) في الزمن الذي عاش فيه البوذا تقريباً وطاليس وفيثاغوراس. ولا توجد لدينا نصوص من كونفوشيوس، وما هو موجود عبارة عن كتابات تتعلق بنواحٍ مركزية من تفكيره موجودة في **الأنالكتس** (*Analects*)، وهذه مجموعة ملاحظات وجيزة مستمدة من محادثات (أسئلة وأجوبة) جرت بين كونفوشيوس وتلاميذه. والمحاورات مخصّصة للمسائل الاجتماعية ـ الأخلاقية، وتتركّز على السلوك القويم. ومن هذا الكتاب نكوّن صورة عن كونفوشيوس كمفكرٍ مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقليد التعليمي: فبالدرس المتأني للتقاليد، يمكن للأفراد أن يحصلوا على فهم لواجباتهم، كما تحوّلت التقاليد إلى معيارٍ في المحاولات الرامية إلى إصلاح الأحوال الاجتماعية الفوضوية في الوقت الحاضر. لذا، من الطبيعي أن يكون لدرس النصوص الكلاسيكية موقف مركزي في تعاليم كونفوشيوس. والموقف السائد فيها هو التكيّف مع العالم، وليس الهرب من العالم كما الحال في الفلسفة الهندية.

كان اهتمام كونفوشيوس بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة الدين قليلاً، فقد ركز على الفرد، كما فعل سقراط. والمقطع الآتي يعبر عن ذلك الموقف بدقة. «قال كونفوشيوس لدى عودته من البلاط: هل أؤذي أحد عندما أحرقت الاسطبلات؟ فهو لم يسأل عن الخيول»[19]. وأوجز معيار السلوك القويم في مبدأ الإنسانية. ويناقش كونفوشيوس مبدأ الإنسانية بكلمات تذكُر بالرسالة في الموعظة على الجبل: «سأل تزو كونغ (Tzu - Kung) فقال: «هل يوجد قول يمكن أن يطبقه الإنسان طوال اليوم وكل يوم؟»، فأجاب السيد: «قد يكون

(19) المقتبسات هنا وفي ما يتبع أعيد سبكها، وهي من: *The Analects of Confucius*, Translated and Annotated by Arthur Waley (London: Allen & Unwin, 1964), Book X, fragment 12.



القول حول الاعتبار: «لا تعامل الآخرين بمثل ما لا ترغب أن يعاملوك به» (الكتاب XV، القطعة 23، ص 198). وغالباً ما تدعى فكرة حب الإنسان لجاره، في الكونفوشيوسية، «مبدأ القياس»: ما نتوقعه من الآخرين يجب أن يكون محكَّ سلوكنا نحو الآخرين.

يجب أن لا تؤوَّل تعاليم كونفوشيوس الخاصة بالإنسانية والرحمة بمعنى خلاصي دقيق. فقد دافع عن نظام المراتب في المجتمع بشكل مباشر. لذلك، فإن واجب الفرد مرتبط بمركزه الاجتماعي. والحياة الجيدة، عند كونفوشيوس، تتحقق في «العلاقات الإنسانية الخمس»: علاقة الحاكم بموظف الدولة، وعلاقة الأب بالابن، وعلاقة الزوج بالزوجة، وكبير السن بصغير السن، والصديق بالصديق. ولكل علاقة واجباتها. وأفضل تعبير عن علاقة الحاكم برعاياه نجده في الجملة الآتية: «جوهر السيد كجوهر الريح، وجوهر الشعب الأدنى منه كجوهر العشب. فعندما تمر الريح فوق العشب، لا يكون من خيار له سوى الانحناء (الكتاب XII، القطعة 19، ص 168). ويمكن فهم هذه الجملة، أيضاً، بأنها تطبيق لمبدأ القياس. وقد تعني، في ذلك السياق، أن على الأفراد، وهم أنفسهم كانوا من الرعايا، أن يسأل واحدهم: كيف أودّ أن يكون سلوك رعاياي لو كنت حاكماً؟ فإذا كان الجواب يفيد أن عليهم أن يخضعوا، فهذا يعني أن مبدأ القياس منسجم مع نظام السيادة والتبعية التقليدي.

لم ينشئ كونفوشيوس فلسفة منظمة، فكل ما فعله كان عبارة عن نصح مساعد في العلاقات الإنسانية، كما طوّر تعليماً متميزاً في الحكمة. وخلال حياته اجتذب مجموعة كبيرة من التلاميذ. وقد أدت هذه «الكونفوشيوسية» ذات التوجّه البراغماتي دوراً مهماً في الثقافة الصينية والمجتمع الصيني إلى يومنا. ولم يكن تقديم فلسفة عملية على شكل جملٍ وأقوال ذات معانٍ، ومقالات قصيرة بغريب حتى



في الصين الحديثة (انظر الكتاب الأحمر لماو (*Mao's Red Book*)، وهو (*Quotations by Chairman Mao Tse-Tung*)

تطورت أخلاق كونفوشيوس تطوراً إضافياً على يد منسيوس (Mencius)، أو منغ زي (Meng Zi) (حوالى 371 ـ 289 ق. م.). وقد اعتقد، مثل كونفوشيوس، أن الإنسان ذو طبيعة خيّرة، وأنه يمكن تطوير تلك الطبيعة تطويراً إضافياً بالتربية. وصرف منسيوس حياته، مثل الكثيرين من الفلاسفة الصينيين، في تلك الحقبة الزمنية، في القصور الملكية، حيث كان يرشد الأمراء بالفضيلتين الرئيستين، ألا وهما: الإنسانية (Jen) والاستقامة (yi).

الفلسفة الطاوية

في حين أرست الكونفوشيوسية جذور فلسفتها في تعاليم واقعية وسياسية، فإن الطاويّة (أو الداويّة Daoism) تميّزت بالتصوّف والتفكير الكلي الشمولي. وغالباً ما اعتبر لاو تزو (Lao Tzu) الممثّل الأكبر للاتجاهات الطاويّة في الحياة الصينية الثقافية، مع أنه يمكننا أيضاً أن نذكر تشوانغ تزو (المولود في 369 ق. م.) لكونه مفكراً طاوياً ذا نفوذ كبير. وليس لدينا أي معرفة عن حياة لاو تزو، سوى أنه، على الأرجح، كان معاصراً لكونفوشيوس وأكبر منه سناً: ويعتقد أنه نشد حياة غامضة، وأنه تجنّب الشهرة. ويرتبط اسم لاو تزو ارتباطاً وثيقاً بـ **طاو ـ تي ـ تشنغ** (*Tao - te - ching*) [(الأثر الأدبي الخاص بالطريق وفضيلته)]، لكن يُشك بأن يكون هو كاتبه. ومن المحتمل أن يكون تلاميذه هم الذين سطّروه.

يعتبر كتاب **الطاو ـ تي ـ تشنغ** النصّ الكلاسيكي للفلسفة الطاويّة. وليس سهلاً فهم النص، كما أن تفسيره يطرح مشاكل كبرى. ومثل هيراقليطس، غالباً ما كان لاو تزو يعتبر «محيراً» و«فهمه متعذّر». وقد يكون أفضل وصف لكتاب **طاو ـ تي ـ تشنغ** بأنه إسهام



في الفلسفة الطبيعية الصينية، أو فلسفة الوجود. وبهذا الاعتبار يميّز نفسه، وبشكل محدَّد، عن فلسفة كونفوشيوس ذات التوجّه العملي.

الفكرة الأساسية عند لاو تزو هي الطاو (tao)، ويقال إنها تعني «اللامحدَّد» و«اللامتناهي» و«اللامتغيّر» و«الذي لا حدود له في الزمان والمكان» و«الفوضى كما الصورة». تسميات مثل هذه تعني ماهيتها وحسب. واللغة، بكلام دقيق، غير كافية، لأنه لا يمكن تعريف الطاو (Tao) تعريفاً فكرياً. وعلى كل حال، تبدو تأملات لاو تزو في الطاو أن لها وجوهاً عديدة مع الأسئلة والأجوبة التي ألفناها في الفلسفة الطبيعية اليونانية. واعتقد الفيلسوف أناكسيماندر أن المادة الأولية (urstoff) هي أبيرون (apeiron)، أي اللامحدَّد واللامحدود. ولا شك في وجود مجموعة من المشابهات بين الطاو وأبيرون، فقد رأى لاو تزو، مثل أناكسيماندر، أن الطاو سابق للسماء والأرض، فالطاو هو نقطة البداية والعودة لجميع الكائنات. وهو يعطي مثلاً شارحاً ليبيّن أنه يمكن اعتبار الطاو مثل «الأم للعالم»، ونقطة بداية لتنوع الوجود كله. وربما كان بإمكاننا أن نتصور الطاو أنه الوجود للوجود، والقوة البدائية غير المحدَّدة التي هي أساس كل ما هو موجود. وفي مكان آخر، يقول لاو تزو: «الوجود ينشأ من العدم». وقد يكون عنى هنا أن الطاو الذي هو القوة البدائية أو «الوجود» يجب وصفه بأنه «العدم» بغية تجنب تحويل الطاو إلى شيء أو موجود ما. ولا ريب في أن مثل هذه التأويلات مفعم بمقدار كبير من الشك. وإذا كانت معقولةً، يمكننا القول حالتئذٍ إن لاو تزو قارب مسألة الجوهر بطريقة الفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين ذاتها.

ونظرة لاو تزو إلى العدالة الكونية لها وجوه شبه واضحة متماثلة مع الفلسفة اليونانية الأولى. ويبدو أنه كان يعتقد بوجود مبدأ أساسي للعدالة في وجودنا: عندما يتطرَّف شيء، يحدث ردُّ فعل: «إلى سيئ الحظ تتحول النعم، والنعم تستقر عند سيّئي الحظ».



وعندما يدفع شيء إلى الطرف الأقصى، فإنه يتحول إلى ضده، والسعادة المفرطة سوف تنقلب إلى تعاسة. والتعاسة المفرطة تنقلب إلى سعادة. لذا، يبدو أن هناك قوةً تتدخّل عندما يتجاوز شيء حدوده الطبيعة، وعندما يحدث غلوٌّ، وتعيد النظام الواجب وجوده أو الذي سوف يكون. وكان لهيراقليطس مفهوم مشابه، فهو يقول في (القطعة 44 (D: 94)): «الشمس لا تخالف مقاييسها. فإذا فعلت، فإن الغاضبين (Furies)، وهم وزراء العدل، سيكتشفون المخالفة». ويكون الحاصل هو أن لاو تزو وهيراقليطس، كليهما، افترضا وجود مبدأ عدالة كونية يؤمن وجوداً منظّماً.

ليس عسيراً أن نفهم أن لاو تزو «الغامض» كان على تصادم مع مبادئ الكونفوشيوسية الاجتماعية ـ الأخلاقية البراغماتية، كما إنه تحوّل بوضوح ضد التقاليد التربوية الكونفوشيوسية، ويُقال إنه ادّعى أن الأفضل للناس أن تكون معرفتهم قليلة، على أن تكون واسعة، فالتعليم التربوي الزائد لا ينفع إلاّ في إفساد أرواحهم.

أسئلة

- ما الذي ميّز تفكير الفلاسفة اليونانيين، قبل السفسطائيين؟
- ما أنواع المسائل والحجج التي يمكننا أن نظن أنها كانت مفترضة في أطروحة طاليس التي تقول: إن الماء مبدأ الأشياء؟
- ماذا يترتب على (نتائج) تلك النظرية؟ وبأي تسويغ يمكننا الزعم بأن الفلسفة ابتدأت بطاليس؟
- ادّعى هيراقليطس أن كل شيء في حالة تغير، بينما ادعى بارمينيديس خلاف ذلك». ناقش هذا القول، واتّخذ موقفاً نقدياً منه.
- صف نظرية ديموقريطس الذرّية. وناقش العلاقة بين هذه النظرية ومفهوم فيثاغوراس للواقع.



مراجع إضافية

مصادر أولية

Analects of Confucius. Beijing: [n. pb.], 1994.

Hindu Scriptures. Tanslated by R. C. Zaehner. London: [n. pb.], 1968.

Kahn, Charles H. (ed.). *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: [n. pb.], 1989.

Kirk, G. S. and J. E. Raven. (ed.). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: [n. pb.], 1964.

مصادر ثانوية

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. Revised Edition. London: [n. pb.], 1982.

Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: [n. pb.], 1975.



الفصل الثاني

السفسطائيّون وسقراط

السفسطائيّون

كان السؤال الأول الذي طرحه الفلاسفة اليونانيون يدور حول الفيزياء (physis) والطبيعة، أو الكون. ونسمي الحقبة الأولى للفلسفة، والممتدة من حوالى 600 إلى 450 ق. م. «الحقبة الكونية». غير أن تحوّلاً ما حصل حوالى عام 450 ق. م. ـ في الوقت الذي ابتدأت فيه الديمقراطية في أثينا. ويعود السبّب في ذلك التحوّل، جزئياً، إلى الديناميكا الداخلية للفلسفة اليونانية الأولى، وجزئياً أيضاً، إلى الأحوال السياسية.

يمكننا أن نبدأ من التطور الداخلي، فإذا تخيلنا أننا كنا نعيش في ذلك الزمن كتلاميذ فلسفة، فسوف نكون في هذا الوضع: خلفنا 150 سنة من التقاليد الفلسفية. وكان داخل تلك التقاليد الفلسفية مواقف فلسفية كثيرة مختلفة، بعضها متناقض، ولكن جميعها يدّعي الحقيقة. ولا بدّ من وجود شيء ما غير صحيح! وعلى الأقل، لا بدّ من أن يكون أحد أنظمة الفكر تلك صحيحاً. وردّ الفعل هذا معقول. وكان هو ردّ الفعل الذي حصل.



كان مفهوماً أن يتحول الناس بصورة تدريجية إلى الشك: فهنا فيلسوف يدّعي أن الماء هو العنصر المكوّن للأشياء (urstoff)، وآخر يقول اللامحدود (apeiron)، وآخر يقول الهواء، وآخر يقول هو النار، وآخر يذكر الذرّة، ويقترح أحد الفلاسفة أربعة عناصر (urstoff) ملوّنة، وآخر يرى عدداً لا متناهياً، فلا بدّ أن يكون أحد تلك الأجوبة هو الصحيح، في أحسن الأحوال. غير أن السؤال، عندئذٍ، سيكون: ما الخطأ في الأجوبة الأخرى؟ عندها تحول الانتباه من الطبيعة إلى الفكر الإنساني ذاته، وصار السؤال: ما هو شرط المعرفة اليقينية؟

إذاً، حصل تحوّل من التأملات الكونية المدّعية والواهية الأساس إلى نقدٍ يشكك في المعرفة وفي نظرية المعرفة، كما تحول من «الأنطولوجيا» ((نظرية الوجود)، ففي اليونانية: onto تعني (الوجود)، وlogos تعني (النظرية) إلى «الإبستيمولوجيا» (نظرية المعرفة)، ففي اليونانية episteme تعني (المعرفة). لا يلاحظ الإنسان الأشياء، هكذا وببساطة، ثم يدلي بأقواله. فصارت طبيعة الإنسان ذاتها إشكالية. وارتدّ الفكر إلى نفسه. وبدأ الإنسان «بالتفكير الانعكاسي»[1].

وصار الإنسان، حوالى 450 ق. م. مركز الاهتمام، ونحن نمضي في اتجاه (الحقبة الإنسانية (Anthropocentric Period)، (anthropos في اليونانية تعني (الإنسان)). وترافق مع ردّ الفعل

(1) حدث، في ما بعد، تحوُّلٌ في أوساط الفلاسفة التجريبيين البريطانيين في الستينيّات من عام 1600 وما تلاها، وتمثّل ذلك في الانتقال من القول بالتنظيم الصلب) ديكارت (Descartes)، وسبينوزا (Spinoza)) إلى القول بالنقد الشكّي للمعرفة) لوك (Locke)، وهيوم (Hume)).



الإبستيمولوجي ذاك تحول آخر يسمح لنا بوصفه بالحقبة الإنسانية، فقد طرحت بقوةٍ، زمانئذٍ، أسئلة سياسية ـ أخلاقية[2]. وصار الإنسان هو المسألة: مخلوقاً له سلوك، وليس مخلوقاً يفكر وحسب.

ارتبط ذلك الانتقال إلى المسائل السياسية ـ الأخلاقية بالتغيرات السياسية في المجتمع اليوناني: فقد جعل الاستعمار اليونانيين على احتكاك بشعوب ذات تقاليد وأعراف غريبة عنهم. لا شك في أن شعوباً كثيرة مرّت باختبارات مماثلة، لكنها لم تبدأ مناقشات سياسية ـ أخلاقية[3]. وشروع اليونانيين بإثارة مثل تلك الأسئلة يظهر طبيعتهم غير العادية. فقد نجحوا في القيام بشيءٍ فريد، وهو: السؤال عما إذا كانوا هم، لا الآخرون، على خطأ، ومناقشة المسألة بطريقة واضحة وموضوعية.

ومع أن المجابهة مع الشعوب الأخرى سبّبتها ظروف سياسية، فإن القدرة على المناقشة العقلية كانت إرثاً من تقليد فلسفي عمره 150 سنة. فصار اليونانيون، في العام 450 ق. م، يعرفون مناقشة المسائل الصعبة بطريقة واضحة ومنظمة. وكما تساءل الفلاسفة اليونانيون الأوائل عن العنصر الواحد الثابت في كل تغيّر، وعن الوحدة في التنوّع، راح اليونانيون الآن يسألون عما إذا كان هناك مثال أعلى، أخلاقي وسياسي كلّي، وسط التنوع في التقاليد والأعراف كلها. والسؤال واحدٌ من الوجهة الشكلية، غير أن الأجوبة عنه تنوّعت، فاعتقد بعضهم بوجود مثالٍ أعلى واحد، أخلاقي وسياسي كلي مصدره الله أو الطبيعة، واعتقد آخرون بأن الأخلاق

---

(2) رأينا أن نكتب «السياسي - الأخلاقي» ككلمة مركّبة بغية تأكيد أن الأخلاقي والسياسي كانا، كقاعدة، مترابطة في الدولة - المدينة. انظر التضاد بين أرسطو (Aristotle) ومكيافلي (Machiavelli) (الفصل 8 من هذا الكتاب).

(3) المكتشفون والمغامرون من جميع أنحاء العالم واجهوا ثقافات جديدة ومدهشة، ولم تتزعزع تقاليدهم وأعرافهم وتجعلهم يسألون أسئلة سياسية أخلاقية أساسية.



من خلق المجتمع أو من صنع فرد واحد، وأن لا وجود لمثالٍ من خلق أعلى أخلاقي أو سياسي صحيح وكلّي. وشاع، بخاصة حوالى نهاية الحقبة الإنسانية (حوالى 400 ق. م.)، الادعاء بأن الأخلاق نسبية، بمعنى عدم وجود مرجع أخير لمثل تلك المسائل سوى الرأي الشخصي لكل فرد: الأخلاق تتبدّل مثلها مثل الأذواق والملذات. وغالباً ما كان الذين يدافعون عن مثل تلك الآراء مكروهين، لأن الحكام كانوا يعتقدون أن مثل تلك الآراء قد يقوض أسس المجتمع. وكان السفسطائيون (Sophistes في اليونانية تعني «الحكماء») هم قادة ذلك النقاش. وسوف ننظر عن كثب في وظيفة السفسطائيين.

حققت الديمقراطية المباشرة في أثينا أشبه ما يكون بمجتمع شبكةٍ مقفلة، وليس تعاونية حديثة، حيث الرابط بين الأعضاء جزئي وخارجي. ولم تكن الديمقراطية الأثينية إبداعاً جديداً وحسب، بل كانت، أيضاً، برهاناً على أن نوعاً محدوداً من الديمقراطية المباشرة ممكنٌ في ظل شروط معينة. فهي تتطلّب مثلاً، مستوى عالياً من التعليم العام، فإذا أراد الكل أن يشترك في إدارة المجتمع، فيجب أن يكون النظام التعليمي العام صالحاً. وقد قاد السفسطائيون ذلك «التنوير الشعبي». فهم علّموا المواطنين الضروريين للمشاركة في الحياة السياسية: فنون المناقشة، والخطاب والتربية المدنية، والمعرفة بطبيعة الإنسان... إلخ. غير أن الفلسفة الطبيعية لم تكن من شروط المشاركة في السياسة. وكان السفسطائيون، في الوقت ذاته، معلمين وإعلاميين ومفكّرين: فهم نقلوا المعرفة والثقافة إلى الشعب، وبخاصة إلى النشطاء في السياسة والقادرين على دفع الثمن لمعلميهم، قبل غيرهم[4]. وبقدر ما شارك السفسطائيون أنفسهم في

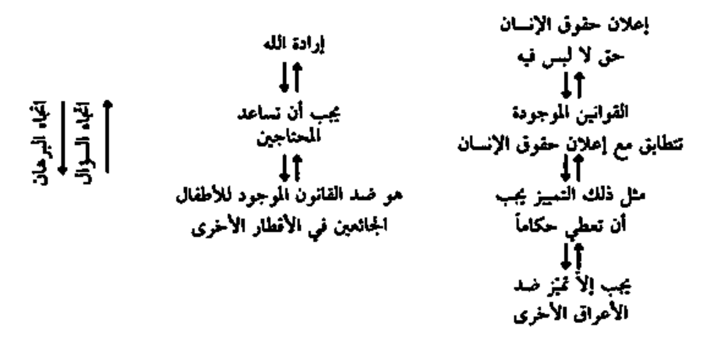
(4) كان السفسطائيون يتقاضون أجوراً مقابل تعليمهم، لذا، كان الأغنياء هم الذين استفادوا من مهنتهم.



البحث، كانت المسائل الإبستيمولوجية والسياسية ـ الأخلاقية هي المسائل التي بحثوها. ولم يكن السفسطائيون جماعة متجانسة. حتى ليمكننا القول إن عديد السفسطائيين المتأخرين أظهروا ميلاً نحو الشك في المسائل الإبستيمولوجية («نحن عاجزون عن معرفة أي شيءٍ معرفة يقينيّة») ونحو النسبية في المسائل السياسية الأخلاقية («لا وجود لمناقب أو لأخلاقٍ صائبة بصورة كليّة»)[5].

---

(5) الجدل حول الأخلاق الذي أطلقه السفسطائيون أشار إلى الكثير من المسائل التي تعاركنا معها في ما بعد. على سبيل المثال، نذكر مسألة البرهان على وجود مبادئ أخلاقية وقانونية: فإذا أردنا أن نبرهن على وجود معيار أخلاقي، بمنهج الاستدلال المنطقي (Deductively)، يجب أن يكون لدينا معيار أخلاقي أعلى ليبدأ البرهان منه. وعندئذٍ، يمكننا أن نبرهن على المعيار، لكن برهاننا لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالاعتماد على وجود معيار أعلى لم يبرهن عليه. وإذا أردنا أن نبرهن على وجود ذلك المعيار الأعلى، نصل إلى المشكلة نفسها من جديد، وهكذا. ويشبه ذلك محاولة قفز الإنسان على ظلّه.



وبكلمات أخرى نقول إن إثارة الأسئلة ممكنة دائماً. وتنطبق هذه النقطة المنطقية على جميع البراهين الاستدلالية، لا على البراهين الاستدلالية التي تنطبق على المعايير وحدها. وعلاوة على ذلك نقول إنه لا يمكن إثبات المبادئ الأخلاقية بواسطة الإحساس والملاحظة مثل القضايا الوصفية أو الشرحية. القضية «جون شعره أحمر» يمكن إثباتها أو رفضها بالنظر إلى جون. غير أن القضية «جون يجب أن يذهب في مهمّة» لا يمكن إثباتها أو رفضها بالنظر إلى شيء. وبكلماتٍ أخرى نقول إن الأسلوب المتّبع في العلوم الصورية (الاستدلال)، =



وزعم العديد من السفسطائيين أن ما يدعى حقاً وعدلاً كان تعبيراً عمّا فرضه التقليد الاعتباطي أو الحاكم الاعتباطي على الشعب ليقبله، فلا وجود لما هو حق. وما ندعوه حقاً هو ما يخدم القويّ. والقوة تصنع الحق، أو يمكننا القول إن الحق لا يتعدى أن يكون ما نجحت أكثرية الضعفاء في جعله معترفاً به. وقال بعض السفسطائيين إن ما ندعوه أخلاقاً صالحة لا يزيد عن أن يكون تعبيراً خفياً عما يحبُّ الناس. وبما أن الجماعات المختلفة تحب أشياء مختلفة، لذا يمكن تعريف الأخلاق بطرق مختلفة. أما بالمعنى الكلّي الصحيح، فإن الأخلاق عدم، ولا وجود إلاّ لعواطف محبة وكراهية أنانية.

بسبب مثل تلك النسبية، بدأ السفسطائيون بشكل تدريجي يخسرون القبول الشعبي. وكان يُدفع لهم ثمن تعليمهم الناس على المناقشة والإقناع. ولمّا كان للزبائن المختلفين مصالح مختلفة في أمورٍ عديدة، اضطر السفسطائيون، مثل المحامين في المحاكم، أن يجادلوا لصالح قضايا مختلفة أو ضدها. ولم يكن يهمّ الزبون سوى تحقيق هدفه ألا وهو ربح القضية، وليس الحصول على الإجابة الصحيحة. وكان لا بدّ للمهارات التي كان السفسطائيون يعلمونها أن تتكيّف مع ذلك الهدف. وكانت النتيجة أن علّم السفسطائيون، في معظم الأحيان، حيل النقاش وأشكال الخداع فيه، وليس فن المناقشة العقلية. لذلك، صاروا في خطر الانحطاط إلى مراوغين مرائين، نعني «سفسطائيين»، بما تعنيه الكلمة عندنا.

= والعلوم الاختبارية (الإحساس/ والملاحظة) أسلوب غير كاف. هناك طرق أخرى للبرهان على الأمور السياسية - الأخلاقية. غير أن النتيجة السلبية جعلت المسألة مفهومة، الا وهي أن الكثير من السفسطائيين بدأوا، شيئاً فشيئاً، بالزعم أن المبادئ الأخلاقية والقانونية لا تصح إلا نسبةً إلى عوامل شخصية أو اجتماعية.



غورجياس

حياته: أصله من صقلية (Sicily) (حوالى 483 ـ 374 ق. م.)، ذهب إلى أثينا خلال الحرب البيلوبونيّة (Peloponnesian) (427). وعرف بأنه خطيب. وبقيت قطع من كتاباته. وهناك مصدر آخر هو محاورة أفلاطون التي عنوانها باسمه: غورجياس. فضلاً عن ذلك، يخبرنا سكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus)، وهو الريبيّ المتأخر عن بحث غورجياس: حول غير الموجود أو الطبيعة.

لا بدّ أن يكون غورجياس قد درس علم الكونيات (Cosmology) في البداية، لكن قيل إنه صار شاكاً فلسفياً نتيجة صدامه مع الفلسفة الإيليّة. وفي بحثه: **حول ذلك غير الموجود أو الطبيعة**، ينكر إمكانية المعرفة، في ضوء المفارقات التي أحاطت بالحركة والتغير (انظر آخيل والسلحفاة). فإذا كان الوجود هو، وبكل بساطة، ذلك الذي لا يشارك في العدم، وإذا كان كل التغير والحركة يشارك في العدم، وإذا كانت الظواهر جميعها تشارك في التغيّر والحركة، إذاً، نستطيع القول إن أي ظاهرة موجودة هي في هذه المفردات. وذهب غورجياس إلى حدّ القول:

1 ـ لا وجود لشيء، و

2 ـ إذا وجد أي شيء، فلا يمكن معرفته، و

3 ـ حتى لو كانت المعرفة ممكنة، فلا يمكن مشاركة الآخرين بها.

وقد حصل نزاع جدلي حول ما إذا كان غورجياس قد عنى ذلك، أو أن وظيفة تلك الأفكار اقتصرت على أن تكون نقطة بدايةٍ لتمارين تبيّن كيف يمكن الخطاب أن يقنع الناس لقبول أكثر الادعاءات عبثية. وقد يكون غورجياس، انطلاقاً من مفاهيم الوجود



والعدم والتغير وقدرتنا على إدراك المتغير، توصَّل إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة ذاتها متناقضة، وبشكل لا رجاء فيه. وطبقاً لهذا التأويل، فإن الصياغات المتطرفة الثلاث تؤلف جزءاً من سلسلة من التفكير نهايتها البرهان على أن الفلسفة لا معنى لها. وقد يكون غورجياس، بعدئذٍ، انتقل إلى ممارسة فن الخطابة بوصفها طريقة إقناع، لأنه لم يعد يعتقد بإمكانية المعرفة الحقة. وبحسب هذه النظرة، لم يعد هناك وجود لمناقشة عقلية أو اعتقاد عقلي، فلم يبقَ إلاّ فن الإقناع.

ورأى غورجياس أن فن الخطابة كان ليمارس كطريقة إقناع، لا وَسَطاً للنقاش والاعتقاد العقلي. وكانت النقطة الرئيسية الأهم للإقناع عنده هي في تغيير وجهات نظر المستمعين ومواقفهم. وباختصار يمكننا القول إنها لا تحاول أن تجعل المستمعين يقبلون بشيء، وربما تغيير وجهة نظرهم بعد حصولهم على المعرفة الحقّة. لم يكن غورجياس ليهتم بالتمييز بين الحقيقي والزائف، وبين الصحيح والخاطئ، وإنما بالتأثير على المستمعين. وتحول فن الخطابة إلى وسيلةٍ من وسائل المناورات، وليس محادثة يكون المشاركون فيها منفتحين للاقتناع بأفضل الحجج.

ثراسيماخوس

حياته: ثراسيماخوس (المولود حوالى 470 ق. م.) كان معاصراً لسقراط. وما وصلنا كان قطعاً قليلة من كتاباته، وهو يظهر في محاورة أفلاطون التي عنوانها: **الجمهورية** (*The Republic*).

اشتهر ثراسيماخوس بنظرته إلى الحقوق والعدالة: الحق هو ما يخدم الأقوياء، الحق قوة. وما التصوّرات عن الحقوق والعدالة التي تتناقض مع ذلك سوى تعابير عن سذاجة حمقاء. لذا، فإن ثراسيماخوس هو خصم شديد لنظام الحقوق الكلّي، وهو يؤول



الحق الموجود بوصفه تعبيراً عن مصالح الأقوياء، وعبر عن هذه الآراء في القسم الأول من محاورة: **الجمهورية**، لأفلاطون.

بروتاغوراس

حياته: بروتاغوراس من مدينة أبديرا (Abdera) في تراقيا (Thracia). وعلّم في مدن يونانية عديدة، وبخاصةٍ في صقلية وإيطاليا، وكان معلماً مشهوراً. وفي أثينا كان على تماس مع بركليس (Pericles) ويوريبيديس (Euripides). وقد كرّس أفلاطون له المحاورة التي عنوانها: بروتاغوراس. وقد خلّف بروتاغوراس وراءه كتابات مختلفة، مثل **حول الآلهة والحقيقة أو الحجج الدامغة**.

يمكن تفسير قول بروتاغوراس «الإنسان مقياس كل الأشياء» بأنه أطروحة في نظرية المعرفة: لا تكشف الأشياء عن نفسها للناس كما هي في ذاتها، ولكن ما يحصل، دائماً، هو أن نواحٍ معينة أو صفات معينة وحدها من صفات الأشياء تظهر نفسها للإنسان، وفي وقتٍ من الأوقات. على سبيل المثال، نذكر أن المطرقة سهلة الاستعمال أو تكون صعبة الاستعمال، وخفيفة أو ثقيلة، بينما تبدو المطرقة الموجودة على طاولة الملاحظة لعالم الفيزياء شيئاً فيزيائياً ليس بسهل ولا بصعب، لكن له بنية معينة من الجزيئات، وصفات فيزيائية معينة، مثل الوزن، والمرونة... إلخ. وفي نظر التاجر، تبدو المطرقة الموجودة على الطاولة منتوجاً له سعر معين وربح، ويسهل أو يصعب بيعه أو خزنه. تلكم هي تأويلاتنا إلى الآن.

إذا صحّ تأويلنا لبروتاغوراس، فإن أطروحته ستؤدي إلى القول إن الإنسان هو مقياس الأشياء بقدر ما تظهر الأشياء للناس بطريقة تحددها الظروف أو المهمّات التي يكون الإنسان فيها في أي وقت. هذه النظرة تتضمن نوعاً من المنظورية (Perspectivism) المعرفية،



أي: دائماً ما تكون معرفتنا مكيّفة برأينا في أي وقت، وبالنظرة التي تقوم عليها معرفتنا. ويتضمن هذا النوع من المنظورية تعدّدية معرفية، أي: ثمّة طرق متعددة من النظر إلى الأشياء. وتمثّل هذه المنظورية أيضاً نسبية (Relativism)، أي: معرفتنا بالأشياء تحدّدها نشاطاتنا أو أوضاعنا ـ فالمعرفة تكون نسبة إلى وضعنا.

هل يعني ذلك أننا نعجز عن التمييز بين الحق والزائف؟ الجواب بالنفي، نسبةً إلى ما قدمناه عن تلك الأطروحة، نعني: يمكن لنجّارَين أن يكتشفا أيّاً من المطارق هو الأفضل لعملٍ معين، على أساس الافتراض بأن لهما أيدٍ وقوة أذرع متشابهة... إلخ. وعادة ما يكون من السهل على عالمَين أن يتفقا على الوزن النوعي وعلى مرونة شيء من الأشياء... إلخ. وبتعابير أخرى نقول إن هذا النوع من المنظورية (Perspectivism) (أي التعددية، والنسبية إلى الوضع (Relativism)) الذي يتعلق بأوضاعٍ ومهنٍ مختلفة، لا يعني أن التمييز بين الحقيقي والباطل قد ألغي. ويمكننا أن نتكلم كنجّارَين كلام حق وكلام زيف على المطرقة، وينطبق الشيء ذاته على العلماء، والتجار... إلخ. وعندما نناقش الشيء، في وضعٍ معين، مثل المطرقة، كما تبدو في ذلك الوضع، فنحن نتكلم الحق طالما أن كلامنا عن الشيء هو، كما يبدو، في ذلك الوضع، فهو الشيء ذاته، مثلاً المطرقة، الذي نتكلم عنه وليس شيئاً خيالياً.

غير أن السؤال الذي يُثار هو: إذا كان الشيء لا يكشف عن نفسه إلاّ من منظورٍ معين، فأنّى لنا أن نعرف أنه الشيء نفسه، المطرقة مثلاً، هو الذي نتكلم عنه عندما ننتقل من منظور إلى آخر؟ وقد يجيب أحدنا بإظهاره أن جميع وجهات النظر تندمج، فعلياً: فليس النجار مجرد نجار، فهو منخرط أيضاً في أدوار أسروية، كأبٍ أو إبن أو أخٍ، وفي علاقات تجارية أيضاً، مثل العلاقات مع الذي



يؤمن مواد البناء التي يستعملها أو العلاقات مع زبائنه. وهناك انتقالات وتحولات متداخلة ومتشابكة ومرنة بين وجهات النظر، وذلك هو سبب قدرتنا على التعرّف إلى الشيء ذاته، كالمطرقة، في سياقات مختلفة.

كيف يمكننا أن نقول ذلك كله؟ هل القول الذي ذكرناه، قبل قليل، عن المنظورية هو ذاته حقيقة تتوقف على منظور معين؟ إذا كان جوابنا إيجابياً، فإننا نصيِّر ما قلنا نسبياً، ونقترب من الريبية. وإذا أجبنا بالنفي، فإننا نحدِّد ونحصر النسبية بمعرفتنا بالأشياء، أي: عندما تكون المسألة مسألة تفكير نظري، فلا نسبية.

إلى الآن، قدّمنا تأويلاً حراً لبروتاغوراس. غير أن هناك قطعة واحدة من كتابات بروتاغوراس تدل على أنه رغب بتوسيع مفهوم المنظورية إلى ما وراء المعرفة بالأشياء ليشمل المناقشة النظرية، قال: «هناك حجتان متضادتان حول كل موضوع». هل تلك هي طريقة بروتاغوراس في اعتبار الحقيقة ماثلةً في أن الناس لا يتفقون قبل أن يقرروا ما إذا كان الناس يتكلمون عن الحقيقة أو خلاف ذلك؟ أو، هل يقصد بروتاغوراس بقوله إنه يمكن، في جميع الأمور، صياغة قولين متناقضين صادقين ـ بالمعنى نفسه، ويدلان على الموضوع ذاته؟ الموقف الأول ليس بمشكلةٍ، من الوجهة الفلسفية، فهو نوعاً ما ادّعاء جازم عن الوقائع: «فالناس يتناقضون». غير أن الموقف الثاني هو الذي يشكل إشكالية فلسفية، فماذا يعني القول إنه في حالة ما يوجد رأيان متناقضان كلاهما صادق، وبالمعنى نفسه؟ وهل تنطبق هذه الأطروحة على نفسها؟ وإذا انطبقت، فسيعني ذلك أنه يمكن صياغة قول مناقض لتلك الأطروحة هو صادق، أيضاً. عندئذٍ، نسأل ما الذي تؤكده تلك الأطروحة؟ والجواب المتاح هو سقوط ذاتي في الشك.



وقال بروتاغوراس أيضاً: «بالنسبة إلى الآلهة، لا أشعر بأني متأكد أنها موجودة أو غير موجودة، ولا أعرف شكلها، لوجود أشياء كثيرة تعوق وتمنع المعرفة اليقينية، كغموض الموضوع، وقصر حياة الإنسان». ومما ذكرته تلك القطعة، أيضاً، هو وجود حدّ للمعرفة الإنسانية. فنحن عاجزون عن معرفة ما إذا كانت الآلهة موجودة وما هو شكلها. غير أن تلك القطعة لا تشك بقدرة الإنسان المعرفية بالطريقة نفسها التي يوضع بها الشك، المعبّر عنه في القطعة موضع الشك.

لقد فسّرنا القول بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها باعتباره أطروحة تفيد أن الأشياء تظهر دائماً، وفي أي وقت، محدَّدةً بالوضع الذي يجد فيه البشر أنفسهم. غير أننا دائماً ندخل في تلك الأوضاع ونخرج عنها. وعلى كل حال نقول: إذا كان ما يحدِّد المنظور هو الوضعية الاجتماعية أو الطبقة المحدَّدة اقتصادياً، بحيث يصير الانتقال بين وجهات النظر الأساسية المختلفة صعباً، بقدر ما هو صعب الانتقال من طبقة إلى أخرى، فستكون النتيجة عبارة عن أطروحة سوسيولوجية عن صعوبات الاتصالات الأساسية داخل المجتمع. وإذا كان الناس من الجماعات المختلفة أو الطبقات لا يقدرون على التفاهم، فلن تكون الاتصالات المفتوحة في الساحة السياسية ممكنة. وفضلاً عن ذلك، إذا كانت هناك نزاعات أساسية حول المصالح بين الفئات الاجتماعية، فإن السياسة ستتصف بالنزاع وبالافتقار إلى الفهم المتبادل. ولن تحصل السياسة من حيث هي نقاش عقلي وحكومة إلاّ عندما تزال نزاعات المصالح المحدّدة اجتماعياً، ونزاعات الفهم، هي والطبقات الاجتماعية.

ها نحن، ومن جديد، نرى كيف يمكننا أن نستخرج نظريات مختلفة من قول بروتاغوراس. ولسنا هنا بصدد تقويم معقولية نسبة



تلك التأويلات إلى بروتاغوراس، فمحاولتنا محصورة في إيجاد تأويلات ممكنة تمثّل وجهات نظر إبستيمولوجية أو سياسية مهمة.

وإذا كان علينا، مثلاً، أن نغيّر تأويلنا السابق ـ التأويل السوسيولوجي القائم على الفروقات الطبقية ـ عن طريق استبدال الطبقة بالأمة أو الشعب أو العصر فسنحصل عندئذٍ على نظرية لكل أمة (وكل شعب، وكل عصر) تفهم الأشياء بطريقتها. ويصير تبادل المعلومات بالاتصال بين الأمم والشعوب، أو بين الأحياء الحاليين ومن عاشوا في الأزمنة الغابرة، مشكلة.

ولو كنا قلنا إن وجهات النظر الأساسية قامت على أساس السنّ أو الجنس، أو العرق، فإننا سننتهي بنظريات عن الفروق بين الأجيال، أو عن نقصٍ في التفاهم بين الجنسين، أو عن إخفاق في الاتصال بين الأعراق المختلفة، وبين الصغار والكبار، وبين الرجال والنساء، والسود والبيض من البشر. «آهٍ، الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يتلاقيا أبداً» (الشاعر كبلينغ[6] (Kipling)).

تجدر الملاحظة أننا كنا، حتى الآن، نتكلم على جماعات من البشر وليس عن أفراد. فتكلمنا على النواحي البارزة التي تبدو فيها الأشياء في نظر فئاتٍ مهنية مختلفة، وطبقاتٍ مختلفة، وأممٍ مختلفة. غير أنه يمكننا، أيضاً، أن نؤول أطروحة بروتاغوراس التي تقول إن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء، لتعني أن الأشخاص الأفراد هم

---

(6) غير أن علينا أن نسأل: هل النظرية التي تقول إن فهم كل جماعة وكل عرق للعالم يكون من خلال نظراتها الخاصة، هي ذاتها محدّدة بنظرة أمة واحدة بعينها أو عرق واحد بعينه؟ وكيف يمكننا أن نمتحن صحة مثل هذه النظرية عن أن الأمم والأعراق لها طرق لإدراك العالم خاصة بها؟ وكيف نعرف؟ وأي حجج نقيم عليها قضيتنا؟ وبدايةً نسأل: ماذا نعني بتصورات مثل الأمة والعرق، هنا؟



الذين «يطبعون الأشياء على صورهم»، استناداً إلى تجاربهم هم، وأوضاعهم هم. فالشخص الفرد هو مقياس جميع الأشياء.

يمكننا أن نذكر هنا أن العالم لا يبدو نفسه في نظر السعداء والتعساء من البشر، لا في نظر من هم في حال من جنون العظمة أو جنون الإضطهاد، ومن هم في ذروة السعادة. ونعرف أن ذلك صحيح إلى حدّ معين باعتبار الأطروحة بسيكولوجية. غير أننا إذا زدنا راديكالية هذه الأطروحة، فزعمنا أن المعرفة نسبيّة، كلها، تحدّدها فرضيات الفرد المتميزة، فإننا سنواجه عندئذٍ مفارقةً عندما يستعمل ذلك الزعم ضد نفسه، أي: هل ذلك الزعم هو، أيضاً، مجرد تعبير عن كيفية ظهور المسألة لشخصٍ معين؟

إلى هنا، تعاملنا مع الأطروحة التي تفيد بأن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء كأطروحة إبستيمولوجية، وكمسألة تتعلق بكيف تبدو الأشياء للناس. غير أننا نستطيع أن نؤول تلك الأطروحة تأويلاً معيارياً، فنقول: الإنسان مقياس جميع الأشياء مادامت قيمة أو أهمية الظواهر نسبية للإنسان، بمعنىً أو بآخر. ويمكننا القول، مثلاً، إن الأشياء ليست في ذاتها خيراً أو شرّاً، وإنما هي خير أو شر بالنسبة إلى إنسان أو بالنسبة إلى مجموعة من البشر.

حجّة بروتاغوراس المفيدة بأننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن الآلهة هي حجة ثنائية: الله يتعدّى الإدراك الحسّي، والحياة الإنسانية قصيرة. لم تقل الحجة الأولى إن الله غير موجود، لكنها قالت إن الإنسان لا يدركه بحواسه ـ وهذا يتضمن أن الإدراك الحسي هو أساس جوهري، أو هو الأساس الجوهري للتجربة الإنسانية. غير أن الأفلاطونيين، مثلاً، يحاججون ضد مثل هذه النظرة. وتبدو الحجّة الثانية التي تقول بأن الحياة الإنسانية قصيرة، أنها تتضمن ما يفيد أنه لو كانت الحياة طويلة، لكان بمقدورنا أن نزيد من فهمنا



للمقدّس ـ وفي تلك الحالة، تقبل الحجّة بأن المقدّس موجود، وأن المعرفة بذلك المقدّس تزداد مع ازدياد طول الحياة، بطريقة أو أخرى.

في هذا السياق يمكن تفسير الأطروحة التي تقول إن للرأي دائماً رأياً مضاداً على أنها نقد غير مباشرٍ لقبول لا يعتريه شك بالمعايير الموجودة: بالنسبة إلى المعايير الموجودة، سواء أكانت أخلاقية أم سياسية، هناك معايير بديلة يمكن دعمها دعماً متساوياً. غير أن هذه الحجّة قد تستعمل لصالح التقاليد: المعايير التقليدية صالحة مثل أي من المعايير أخرى. وإذا أمكن تأويل الأطروحة اللاأدرية (Agnostic) بأنها حجة ضد تأسيس المعايير الأخلاقية ـ السياسة على سلطة مقدسة، فالنتيجة الحاصلة هي هذه الأطروحة التي تقول بالآراء المضادة، والتي يمكن تأويلها بأنها حجة ضد المحاولة الفورية لتأسيس المعايير السياسية الأخلاقية على التقاليد السائدة.

أحد تأويلات الأطروحة التي تقول بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها يتضمن أن المجتمع هو المرجع الأخير للمسائل المعيارية. والنقطة الرئيسية في هذه الأطروحة هي أن القيم والمعايير تصح في المجتمع الذي تكون فيه تلك القيم والمعايير مغروسة، وليس في المجتمعات الأخرى. فهي نسبية ومطلقة بمعنى القول إن مجموعة واحدة من المعايير والقيم صحيحة في المجتمع الذي تكون فيه تلك المعايير والقيم حصينة، ولكن في المجتمعات الأخرى تصح معايير وقيم أخرى. وعندما نلعب الشطرنج علينا أن نلتزم بقواعد لعبة الشطرنج.

غير أننا عندما نلعب لعبة الورق المعروفة باسم رومي (Rummy)، فإننا نتبع قواعد مختلفة، نعني قواعد الرومي، فالواقعة



التي تفيد أن قواعد معينة تصح في أثينا لا تتعارض مع الواقعة التي تفيد وجود قواعد صحيحة مختلفة، وربما متعارضة، في بلاد فارس.

هنا، لدينا مجابهة بين نظرتين أساسيتين للقانون. تدّعي النظرة الأولى أن القانون الصحيح هو القانون الموجود في الواقع في أي زمن، أو القانون «الوضعي». وتدعي النظرة الثانية أن القانون الصحيح يختلف عن القانون الموجود، فالقانون الصحيح يلجأ إلى فكرة عن القانون «معطاة بصورة طبيعية». في المناقشات اللاحقة ستتكلم على النزاع بين الوضعية القانونية وفلسفة الحقوق الطبيعية. وسوف نرى أن سقراط وأفلاطون، منطلقين من مفهوم خاص للقانون الطبيعي، يحاججان ضد الميول الوضعية الموجودة عند السفسطائيين، على وجه التحديد. والسؤال هو ما إذا كان بإمكان البشر، بطريقة أو بأخرى، أن يصلوا إلى معايير كلية، وإلى معرفة شيء صحيح وحقيقي بشكل كلي يتجاوز التقاليد، وما وصل إلينا.

لقد طرح السفسطائيون مسائل كثيرة تتعلق بالأخلاق وبالعلوم الاجتماعية، والإبستيمولوجيا ـ مسائل رافقتنا، منذئذٍ، مثل المسائل المعقدة عن النسبية والمطلقية (Absolutism)، والحق والقوة، والأنانية والغيرية أو المحبة للغير، والفرد والمجتمع، والعقل والمشاعر، وهي بعض المصطلحات الأساسية. وسوف نرى أن سقراط وأفلاطون شاركا في ذلك الجدل الذي أحاط بالسفسطائيين. ويمكن النظر إلى نظرية المُثُلُ عند أفلاطون بوصفهما محاولة لصياغة جوابٍ إيجابي عن السؤال المتعلق بما إذا كان هناك نظام سياسي ـ أخلاقي، نعني: أن نظرية المُثُل، هي بهذا المعنى حجة مضادة للشك السياسي ـ الأخلاقي السفسطائي.



الزمن التاريخي	الحقب الزمنية/ الأشخاص	الموضوعات	الأساليب الفلسفية
600BC	الحقبة الكوزمولوجية (من طاليس إلى الفلاسفة المتوسطين)	«خارجي» (الطبيعة)	تأكيدي
450BC	الحقبة الإنسانية (السفسطائيون)	داخلي (المعرفة والأخلاق)	شاك
400BC	الحقبة المنظّمة (أفلاطون وأرسطو)	خارجي ـ داخلي	أكثر توازناً
	طاليس (Thales)	(546-624)	
	أناكسيماندر (Anaximander)	(546-610)	
	أناكسيمينيس (Anaximenes)	(525-585)	
	فيثاغوراس (Pythagoras)	(500-580 م)	
	هيراقليطس (Heraclitus)	(500 م)	
	بارمينيديس (Parmenides)	(500 م)	
	إمبيدوكليس (Empedocles)	(432 ـ 492)	
	أناكساغوراس (Anaxagoras)	(428 ـ 498)	
	ديموقريطس (Democritus)	(370 ـ 460)	
	غورجياس (Gorgias)	(374 ـ 483)	
	ثراسيماخوس (Thrasymachus)	(410? ـ 470)	
	بروتاغوراس (Protagoras)	(411 ـ 481)	
	سقراط (Socrates)	(399 ـ 470)	
	أفلاطون (Plato)	(347 ـ 427)	
	أرسطو (Aristotle)	(322 ـ 384)	

سقراط

حياته: ولد سقراط حوالى 470 ق. م، وتوفي في عام 399. وتزامنت حياته كفيلسوف نشطٍ مع الحقبة التي أطلقنا عليها اسم



الحقبة الإنسانية (450 ـ 400). وعاش في الوقت نفسه الذي عاش فيه السفسطائيون. وكان سقراط أول فليسوف أثيني أمضى حياته كلها في مدينة أثينا. وهو ليس من طبقة أرستقراطية، فقد كان والده عامل بناء ووالدته قابلة مولِّدة. وتألفت أسرته من زوجته (زانتيب (Xantippe)) وثلاثة أولاد. وكان سقراط، عبر محاورات أفلاطون، من بين أعظم الذين أثروا في الروح الغربية، وكانوا مصدر إيحاء لها. وما ميّز سقراط كإنسان تمثَّل في قوته الأخلاقية، وحياته العادلة والمعتدلة، وسرعة بداهته، وطلاقة لسانه وروحه المرحة اللطيفة. مع ذلك، كان المواطنون في أثينا ينزعجون من أسئلته عندما كان يبادرهم بها في الشوارع وفي السوق. وقررت السلطات أن سقراط، مثله مثل السفسطائيين، عمل على إفساد الناشئة، وشكَّل خطراً على المجتمع. فحكم عليه بتناول السم. لم يكتب سقراط نفسه أي شيء. ومعرفتنا «بعقيدته» (إذا كانت له عقيدة) مستمدة مما كتب الآخرون عنه، وفي الدرجة الأولى، المحاورات الأفلاطونية. لذا، يصعب التيقّن من صحة أفكار سقراط، والتمييز بينه وبين أفلاطون. وانطلاقاً من هذا التحفّظ سنحاول تقديم تأويل لفلسفة سقراط استناداً إلى أفلاطون.

مثل السفسطائيين، لم يكن سقراط ليهتم، وبشكل رئيسي بفلسفة الطبيعة، وإنما بنظرية المعرفة ـ أي التوضيحات الفكرية (التحديدات والتعريفات) عن طرق الحوار ـ وبالمسائل السياسية ـ الأخلاقية. وبما تعلق بهذه المسائل، واعتبر سقراط أن مهمّته هي في رفض ريبيّة السفسطائيين، أي: الإقرار بوجود بعض القيم والمعايير الصالحة والصحيحة كلّياً!

ويمكننا أن نُجمِلَ المبادئ الأساسية للأخلاق السقراطية بما يلي: الفضيلة هي المعرفة، فكلاهما واحد. ومن يعرف الحق معرفة حقيقية سيمارسه أيضاً، وسيكون سعيداً.



الكلمة اليونانية لـ «فضيلة» هي أرتيه (arete)، لا تعني أصلاً الفضيلة بالمعنى الضيق الأخلاقي، أي تجنب أشكال من السلوك معينة. وعوضاً عن ذلك، هي تعني تفعيل القوة الكامنة للإنسان في المجتمع. لذا، فإن الفضيلة إيجابية وليست سلبية. ويكون المعنى الجوهري للـ arete، مثل كلمة فضيلة (virtue) في اللغة الإنجليزية، مرتبطاً بفكرة الميزة الممتازة، سواء أكانت ميزة أخلاقية أو الميزة في تحقيق وظيفة الإنسان أو الدور المنوط به أو بها بالطريقة الصحيحة. والإنسان الذي يمتلك الـ arete يقوم بدوره أو تقوم بدورها على الوجه الصحيح، فالمعلمون يملكون تلك الميزة (arete) عندما يدرسون في صفوفهم بالطريقة الصحيحة. والحدادون يحوزون على تلك الميزة عندما يصنعون الأدوات الجيّدة. والناس يكونون ذوي فضائل عندما ينجزون كل ما يقدرون عليه ويكون متناسباً مع قدراتهم، أي عندما يحققون القوة الحقيقية لمعنى الإنسان.

رأى سقراط الفضيلة معادلةً للمعرفة (episteme) في اليونانية. غير أن فهمه للمعرفة معقّدٌ نوعاً ما. وهي تشمل المعرفة بأنفسنا وبالأوضاع التي نجد أنفسنا فيها. وما امتاز به سقراط تمثّل في أنه لم يبحث في تلك المعرفة عن طريق جمع الخبرات، بل بالتحليل الفكري، بشكل رئيسي، وبتوضيح التصوّرات الغامضة التي لدينا عن البشر والمجتمع، مثل أفكار العدالة والشجاعة والفضيلة والحياة الجيدة. غير أن ذلك لا يكفي، فالفضيلة هي في أن نحيا الحياة التي علينا أن نحياها. وذلك يشمل أهدافاً وقيماً لا يمكن أن نعرفها من العلوم الاختبارية أو العلوم الصورية(٥). وبكلمات أخرى، يجب أن تكون لدينا رؤية للخير (agathon في اليونانية)، ورؤية تتعلق

(٥) العلوم الصورية مثل الرياضيات وعلم المنطق.



بالمعايير والقيم، أو رؤية معيارية. غير أن ذلك لا يبدو كافياً، فالمعرفة والشخص يجب أن يتطابقا، أي أن يكونا شيئاً «واحداً». ويجب أن تكون الرؤية التي يمثّلها الشخص تمثيلاً حقيقياً، ولا تكون ما يقول الشخص، هو أو هي، أنه يمثّله[7].

لذا، لدينا ثلاثة أنماط من المعرفة، هي:

1 ـ المعرفة بالوقائع وتختص بما هو موجود.

2 ـ الرؤية المعيارية لما يجب أن يكون.

3 ـ الرؤية المتعلقة بما «يمثّله» الشخص حقيقةً.

هذه القسمة الثلاثية الأولية، تستلزم تعديلاً معيناً، لذا نقول: بما أن سقراط اعتبر المعرفة معرفة الذات بواسطة التوضيح الفكري ـ أي معرفة الإنسان بنفسه ككائن بشري وعضوٍ في المجتمع تتحصل عن طريق جلاء ما سبق للإنسان أن عرفه وتصحيحه ـ فإن تلك المعرفة ستدمج جميع أشكال المعرفة الثلاثة التي عددناها. غير أننا إذا تمسكنا بذلك المخطط الأولي فإننا نستطيع القول إن ردّ سقراط على السفسطائيين موجود في النقطة 2، وهو: هناك خير كلّي! ويمكننا التبصّر فيه. والرؤية ذات البصيرة التي نحققها، بالتحليل الفكري بواسطة الحوار، لتصوّرات مثل العدالة والشجاعة والفضيلة والحقيقة والواقع . . . إلخ، هي عند سقراط ثابتة ولا تتغيّر. وبعونٍ من مثل تلك التحليلات الفكرية، يمكننا التوصّل إلى حقيقة الوضع وما علينا فعله. وذلك ينطبق على معرفة الوقائع ورؤية الأهداف والقيم، أي رؤية ما هو الخير والحق، وما يجب فعله.

---

(7) نجد تمييزاً مماثلاً في التحليل النفسي. وكقاعدة نقول: إن مساعدة المرضى تكاد لا تذكر إذا كرروا ما يقول المحلّل النفسي عنهم ولم يكونوا قد اختبروه.



ليس واضحاً ما إذا كان سقراط يعتقد أننا، وبعونٍ من العقل وحده، وبتوضيح التصوّرات، يمكننا أن نحصل على رؤيةٍ كاملة عن الخير (الفضيلة). وقد كان يشير أحياناً إلى صوتٍ داخلي كان يكلمه. ودعا ذلك الصوت الداخلي آلهه الصغير (daimon). وهو اسم يوناني لقوة آلهية لا شخصيةٍ تتدخل في الطبيعة والحياة الإنسانية. وهنا، يبدو أن سقراط حاول في نهاية المطاف إرساء قواعد الأخلاق ليس في العقل وحده، وإنما أيضاً في الرؤية المقدَّسة التي يشارك بها الإنسان ببصيرة حدسية. ومن المحتمل ألاّ يكون سقراط قد ذهب إلى أبعد من القول إنه كان يتبع ضميره. أما السؤال عن سبب تمكين صوت ضميره له بالوصول إلى أخلاقٍ كلّية، فيبقى سؤالاً محيّراً.

غير أننا نقول إذا لم يتوصّل سقراط إلى جوابٍ فلسفي حاسم، فإنه ظل المسهم في البحث عن ذلك الجواب من حيث إنه وضع للأخلاق أساساً إبستيمولوجيا معيناً، وهو: لنعمل الخير علينا أن نعرفه. ورأى سقراط أن الخير تصورٌ كلّي، فالسلوك الصالح يستلزم أن نعرف ما تمثّله تلك التصوّرات الأخلاقية الكلّية. لذا فإن التحليل الفكري للتصوّرات الكلية، مثل الخير والسعادة والفضيلة... إلخ، مهم للسلوك الأخلاقي. وعندئذٍ يكون تقويم عمل خاص بمقارنته مع تلك التصورات الأخلاقية الكلية. والمقصود من الصفة الكلية لتلك التصورات هو ضمان وجود معرفة صحيحة، أي معرفة شيء كلّي، وليس مجرد المعرفة بشيء خاص وعَرَضي، وكذلك ضمان وجود أخلاق موضوعية تصح لجميع البشر.

طرح سقراط أسئلة على الناس، محاولاً دفعهم إلى التفكير بأوضاعهم، والتأمل في وجهات النظر الأساسية التي وجّهت أعمالهم وأقوالهم. ويمكننا القول إن سقراط حاول أن «يوقظهم». وهذا يتصل بالنقطة 3، أي: إنه كان مثل المحلل النفسي، فهو لم يرد الناس أن يرددوا ما كانوا سمعوه من غير أن يستوعبوه. وكان القصد من



المحادثات التي أدارها سقراط بطريقة «القابلة المولّدة» والاستفزازية هو استنباط ما يمكن أن نسميه المعرفة الشخصية من الذين استنطقهم. وسوف نرى أن الفلاسفة الوجوديين، في ما بعد، [مثل كيركيغارد (Kierkegaard)] حاولوا أن يحذوا حذوه[8].

ورأى سقراط أنه من الأهمية بمكان أن يدرك الفرد شخصياً، وعن طريق المحادثة، طبيعة الموضوع، فبإدراكه صواب وجهة نظرٍ، سيكتسب الشخص وجهة النظر تلك لتصير وجهة نظره أو وجهة نظرها. وهنا نواجه نقطة رئيسية في نقد سقراط للسفسطائيين. يجب ألاّ ندخل في نقاش بعقول مغلقة، ونستغل الحوار للفوز على الآخرين. وفي النقاش، على كل واحد أن يسعى للحصول على مزيد من التعلّم عن الموضوع ذاته. ويجب أن ينسجم رأي كل شخصٍ مع ما يعرفه ذلك الشخص بأنه حق، في أي وقت. لذا، فإن سقراط

(8) انظر الفصل 19 من هذا الكتاب. هذه النقطة المتعلقة «بالمعرفة الشخصية التي يمثّلها الشخص» مهمة لشؤون التدريس، فعلى المدرسين أن يحسبوا حساب ما يجب تعلّمه. وعندما تكون المسألة مسألة تدريس الأدب أو الفلسفة، فإن تدريس هذه المعارف ليس مجرد تعلّم شيء عنها، وإنما التغلغل في الحياة وفي النظرات العالمية التي تمثلها الكتابات المختلفة، وذلك من ضمن أشياء أخرى. لذلك، هناك نظرتان إلى التدريس متطرفتان تتصلان بفرعي المعرفة المذكورين:

الطريقة السلطوية، إذ يكون التلميذ مثل كتلة من الطين يقولبها المدرس كما يشاء. وكلما ازداد ضغط المدرس تحسنت القولبة! ويندر أن تقدم هذه الطريقة معرفة للتلميذ في مقدوره أن يجسّدها، كما إنها لا تقدم له قدرة تركيزية فكرية.

الطريقة الليبرالية، ويكون التلميذ فيها مثل النبات - نسقيه ونغذيه ولا نتدخل في نموّه. غير أن الناس عاجزون، من ذاتهم، أن «يُنموا» تقاليد ثقافية عمرها 2000 سنة في نفوسهم.

بقي لدينا طريقة التعليم السقراطية، أي الحوار والمشاركة الفلسفية التي يتعلم فيها التلميذ والمدرس كلاهما، «عن طريق المناقشة للوصول إلى» معرفة متبصِّرة أعمق بالموضوع. وبالسماح ببدء المناقشة من وجهة نظر التلميذ، يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة متبصِّرة فكرية ليجسدها التلميذ. وهذه المعرفة ليست «التخبأ» أو لتبرمج ولا تنشأ المعرفة بذاتها وفي عزلة. تتحصّل المعرفة المتبصِّرة بواسطة الحوار حول المسألة.



يميِّز بين الاعتقادات الصالحة والطالحة، وبين الاقتناع بتصديق شيء من غير فهم الأسباب، والاقتناع بأن شيئاً ما هو صواب وحق، لأن الإنسان قد فهم الأسباب التي تدعم النتيجة، ويمكننا القول إن في ذلك تمييزاً بين الحث على الإقناع بالخطابة، والإقناع بالعقل.

من جهة هناك إيمان من دون معرفة متبصِّرة، أو بواسطة آراء ذات أسس واهية (doxa في اليونانية) يحاول شخص أن يقنع الآخرين بقبولها. وتكون الوسيلة، في هذه الحالة، هي فن الإقناع، أي: فن الخطابة، بمعنىً سلبي. ونحن هنا نسعى إلى إيجاد أفضل أسلوب لإقناع الخصم. ولا تكون الحقيقة هي موضوع المناقشة. وأسلوب الدعاية مَثَلٌ واضح، أي: نحن نسيطر عن طريق إقناع الآخرين بالأخذ بآراء معينة. ومن جهة أخرى نجد جدالاً مفتوحاً يكون فيه طلب المزيد من المعرفة المتبصِّرة (episteme في اليونانية) هو الهدف. وفي هذه الحالة، تُبنى العلاقة في حوار يتعاون فيه جميع المشاركين على توضيح الموضوع بما أمكن من التوضيح. والقصد هو الحصول على أفضل عرضٍ وأفضل توضيح ممكنين للموضوع. لدينا هنا تبادل معلومات بين أشخاصٍ يعرفون أنهم متساوون في البحث المشترك عن المعرفة الأصدق. وليس لدينا وضعٌ يحاول فيه القوي أو المخادع أن يقنع الضعيف، أو الساذج، بل توجد محاولة مشتركة لإقناع الآخر استناداً إلى أن الهدف هو الحصول على معرفة أفضل للطرفين. مثل هذا الحوار يعزِّز النضج المشترك[9].

---

(9) يوفر لنا التمييز بين الحث على الإقناع والإقناع المنطقي تمييزاً بين ما هو قوة مقنعة حقيقية وما هو قوة مقنعة مزيّفة. فمن يملك القوة الحقيقية المقنعة يملك المعرفة الأفضل، وهو الأقدر على الإقناع في عملية تفكير حر متبادل. ونحن نفترض أن جميع المشاركين قادرون، وبالتساوي، على التعبير عن أنفسهم وعلى المشاركة في الحوار. ومن الجهة الأخرى نقول إن الذي لا يستطيع إقناع الآخرين إلا بالخطابة، أو بوسائل خارجية أخرى، هو صاحب قوة الإقناع المزيّفة.



غير أن الحال يختلف، إذا لم يكن الوضع وضعاً يضم مشاركين عقلاء ومتساوين ـ يكون فيه المتحاورون محدّدين فكرياً بما تعلّموه ـ أو إذا كان للامتيازات والربح المادي تدخل فإن المناقشة الحرة تصبح عسيرة جداً. ومما لا ريب فيه أن المناقشة غالباً ما تكون كذلك، وفي مثل هذه الحالات، تصير المسألة متعلقةً بكيفية تأسيس شروط مناقشة حرة وعقلية. والتحريض والصدمة غير الملائمة والإقناع الخطابي، يمكن أن يكون لها دور. وكما يمكن أن يستعمل الأطباء النفسانيون عقاقير منشطة نفسياً أو وسائل خارجية أخرى عندما ينقطع الاتصال أو لا يكون مؤسساً بشكل كامل، بغية إحداث اتصال طوعي، يمكننا هنا في الحوار أن نتخيل توظيف «الحث على الإقناع» للوصول إلى وضع يتّصف «بالاعتقاد» العقلاني. لذا، علينا أن نميّز بين توظيف الإقناع والوسائل الاستغلالية الأخرى لتحقيق وضعٍ حرٍ وعقلاني واستعمال تلك الأساليب لقمع الآخرين والسيطرة عليهم. وإذا كانت الاتصالات الناقلة للمعلومات أخفقت في أثينا القديمة، وإذا كان سقراط استخدم الإقناع لكي يؤسس شروط التواصل الصحيح، عندئذٍ نفهم لماذا واجه معارضةً قوية[10]. لذلك، يمكن أن يدرك الذين أوّلوا حديث سقراط بأنه حشوٌ من الكلام غير الملائم، أو أنه خطابي لا لزوم له، أنه غالباً ما وجد وضعاً شديد

(10) كان سقراط «يفكك» بواسطة المناقشة، النظرة إلى الواقع التي تمسَّك بها محاوروه، وذلك عن طريق الإشارة إلى التناقضات والأفكار الغامضة. فبيّن أن تصوّرات محاوريه الاجتماعية والأخلاقية لا يمكن الدفاع عنها، وهي ناقصة. وبذلك تمكن من خلق الحاجة إلى البحث النظري، غير أن ردّ فعل بعضهم كان ازدراء للمشروع كله: إذ لم تكن الإيحاءات مؤلمة لبعضهم فقط، لكن الحكام اعتبروا أن انحلال الآراء السائدة يشكل خطراً على الدولة: حتى لو كانت آراء الناس مفتقرة إلى أي نوع من الأساس الحقيقي، فإنها تظل ملائمة للمجتمع. ونقول بمفردات حديثة، ومن الناحية الوظيفية، إن نصف الحقيقة والشعار قد يخدمان المجتمع.



الغموض فلا يصلح لحوار حر وعقلاني. وفي النتيجة حاول باستعمال شكل المحادثة والوسائل الخطابية، لكي يضع الأساس لإطارٍ مرجعّيٍ عام، تتطور في داخله، في النهاية، عملية التفكير الديالكتيكي الحر بين المتشاركين. في هذا الاتجاه كتب أفلاطون محاورات مع أوصاف لمشاهد، ولم يتوجه مباشرة إلى النقطة الرئيسية، كما يحصل في كتابة أطروحة بحثية. ولكي يتواصل اثنان أو أكثر معلوماتياً فيكون تواصلهما صحيحاً حول موضوعٍ ما، عليهما أن يبنيا إطاراً مرجعياً ييسّر لهما إدراك التفاصيل بوضوح، ففي نصٍّ نثري عادي قد لا يكون هناك يقين أن القارئ فهم إطار المؤلِّف المرجعي. وقد يكون الشكل الحواري قادراً، وبسهولة، على خلق أرض مشتركة بين القارئ والمؤلف. وهذا يعني أن الحوار مفضَّلٌ على العرض والحديث الإفرادي (monologue). وكما نعرف، لم يكتب سقراط نفسه شيئاً، لكنه كان في أغلب الأحيان منهمكاً في محادثات. وقيل إن أفلاطون كان يعتقد أن كتابة نثر وصفي عمل ملتبس.

والآن عدنا، بعد دورةٍ كاملة، إلى الفرضية الأولى في مخططنا، وهي أن الفضيلة، وبشكل ما، هي المعرفة، ويمكن بمعنى من المعاني تعلّمها. وهذا يشرح الفرضية الثانية أيضاً، وهي: معرفة الصواب تؤدي، وبالضرورة تؤدي، إلى الأعمال الصائبة[11]. وتصبح هذه الفرضية مفهومةً عندما نتكلم على معرفة نريد «إثباتها». فإذا

---

(11) كان سقراط فيلسوفاً عقلياً بسيكولوجياً، أي إنه اعتقد بأن العقل له أسبقية على الإرادة/ والمشاعر، مادام العقل هو الذي يدرك الخير قبل سواه، ثم توظِّف الإرادة/ والمشاعر لبلوغ ما أشار إليه العقل. وضد هذا الاعتقاد نجد مذهب الإرادة الحرة (Voluntarism) الذي يقول بأسبقية الإرادة/ والمشاعر على العقل - فنحن نريد شيئاً (ما نسميه الخير)، ثم يتولّى العقل مهمة إيجاد الوسائل لبلوغه (وتسويغ أو عقلنة إرادته).



كنت ذا بصيرة في الحق، فستكون عادلاً أيضاً. لذا، لا يعقل بالتعريف أن يفهم إنسانٌ الخير وأن لا يعمل به. وإذا كنت أنت شخصياً ذا بصيرة صائبة في الخير، أولاً، وذا معرفة صحيحة بالوضع، فالمنطق يقول بأنك ستفعل ما هو صواب. وبطريقة أفضل نقول: إن عملك الصائب هو البرهان على أن المعرفة اكتسبت، وبحق، بطريقة شخصية. وستكون الفرضية الثالثة مصدراً للاندهاش أيضاً، ومفادها أن العمل الصحيح يؤدي إلى السعادة. غير أن سقراط الذي كان رجلاً عادلاً قام بأعمال صحيحة، ولكن حكم عليه بالموت، فهل يعتبر ذلك سعادة؟ لذا، يتّضح أن استعمال سقراط لتعبير السعادة (يوديمونيا (eudaimonia) في اليونانية) عنى شيئاً غير الرغبة. والألم الجسدي والموت لا يمنعان السعادة عند سقراط، فسقراط رأى أن يكون الإنسان سعيداً معناه أن يكون في حالة سلام مع نفسه، ويكون ضميره نظيفاً وذاته محترمة. وهكذا، فإن السعادة ذات علاقة باستقامة الإنسان وهويته.

والشخص المتفوّق كإنسان، ويكون بذلك إنساناً كاملاً، هو الشخص السعيد. لذلك، فإن السعادة والاستقامة والفضيلة قيم مترابطة، تماماً مثل ترابط السعادة والفضيلة بالرؤية المتبصِّرة في ما هو أعمال حق وأعمال صحيحة. وأي شيء قد يصيبنا لا يمتُّ بصلةٍ إلى مقدار سعادتنا. وهنا نجد سماتٍ من الأخلاق السقراطية التي تذكّرنا بالفلسفة الرواقية (Stoicism).

تقدم لنا محاورات أفلاطون سقراط فيلسوفاً متسائلاً: كان يحاول في محادثاته أن يطوّر قدرتنا على إثارة الأسئلة. ويجب أن نعرف أننا عرضة للخطأ، وأن هناك أشياء كثيرة لا نفهمها. وبهذا المعنى، علينا أن نعرف أننا جهلة. وقد دُعي مثل هذه الرؤية docta ignorantia، أي الجهل المتعلِّم (انظر أوغسطين (Augustine)



ونيكولا كوزانوس (Nicolas Cusanus)). وهذا المعنى يفيد أننا عندما «نعرف أننا لا نعرف شيئاً»، عندئذٍ نصير متلقِّين لأقوالٍ من آخرين قد تكون لها علاقة بأجوبة جديدة وأفضل من سواها. وهكذا، نجد أن سقراط، وعبر محاوراته الفلسفية، لم يكن رائداً في البحث عن أجوبةٍ صحيحة وكلِّية فحسب، بل كان أيضاً رائداً في مسألة مفهوم الفلسفة كحوارٍ مفتوح، نقدي للذات، يعترف بطبيعتنا غير المعصومة عن الخطأ.

أسئلة

• أدخل السفسطائيون عهداً جديداً في الفلسفة اليونانية. صفْ المسائل الفلسفية التي أثيرت في ذلك العهد، وكيف عالج تلك المسائل واحدٌ أو أكثر من السفسطائيين.

• لطالما زُعم بأن السفسطائيين كانوا نسبيين في المسائل الإبستيمولوجية والسياسية ـ الأخلاقية: فماذا نعني بذلك؟

• قال بروتاغوراس: «الإنسان هو مقياس الأشياء، جميعها»، أُذكر بعضاً من تأويلات هذا القول.

• ما هي الطريقة التي استخدمها سقراط للوصول إلى الرؤية المعرفية المتبصرة الصحيحة؟ وكيف نظر إلى العلاقة بين الرؤية الصحيحة والعمل الصحيح والسعادة؟ وكيف يمكننا أن ننتقد وجهة النظر هذه، وكيف يمكن اعتبار نظرية الصور الأفلاطونية تتمة للعقيدة السقراطية الأساسية التي تقول بوجود أخلاق كلِّية وملزمة؟

مراجع إضافية

مصادر أولية

Gorgias. Translated by B. Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.
The Symposium. Translated by B. Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.



مصادر ثانوية

Jaeger, W. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. New York: [n. pb.], 1965.

Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. London: [n. pb.], 1981.

Zauker, Paul. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Translated by Alan Shapiro. Berkeley: [n. pb.], 1995.



الفصل الثالث

افلاطون ـ نظرية المثل والدولة المثلى

حياته: وُلد أفلاطون في مدينة أثينا حوالى عام 427 ق. م. وتوفي هناك في عام 347 ق. م.، وهو أرستقراطي المولد. ويعود نسبه، لجهة أمه، إلى صولون (Solon). كانت خطة أفلاطون في بداية حياته الانخراط في العمل السياسي، وكان متَّبعاً بذلك تقاليد أسرته، غير أن الأحداث تغيرت واختلفت، فقد خسرت الديمقراطية الأثينية الحرب ضد مدينة إسبارطة، وأمسك «الطغاة الثلاثون» بالسلطة. وبعد ذلك حلّت محلهم حكومة تمثيلية جديدة ـ وهي الحكومة ذاتها التي حكمت على سقراط بالموت في عام 399 ق. م. ذلك كله جعل أفلاطون يشمئز من السياسة الأثينية وتعسفاتها. وعوضاً عن ذلك، انشغل في إعادة إنشاء السياسة. وتابع أفلاطون مسعى سقراط الرامي إلى دحض نسبية السفسطائيين (Sophists) التي حسبها أفلاطون جزءاً من الانحطاط السياسي. وفي عملية انطلاقه لتأسيس المبادئ التي يمكن أن يشاد عليها نظام سياسي صحي، شرح أفلاطون نظريته في الدولة المثلى. وبذلك يكون أفلاطون قد تحوَّل من سياسة زمانه إلى التفكير العميق بمعنى السياسة وكيف يجب أن تكون.



حاول أفلاطون، ولثلاث مرات، تطبيق أفكاره السياسية. وتمّت تلك المحاولات بعد لقائه الطاغية ديونيسيوس (Dionysius) الأول حاكم مدينة سرقوسة (Syracuse) في جزيرة صقلية، وبعدما تسلّم الحكم ابنه ديونيسيوس الثاني. وتحولت المحاولتان إلى إخفاق تام، ونجا أفلاطون بعدهما بحياته بما يشبه الأعجوبة، وعاد إلى مدينة أثينا سالماً. بعد ذلك، ذهب إلى جنوب إيطاليا حيث قابل الفلاسفة الفيثاغوريين. ويبدو أنهم أثروا عليه. في ما يلي نذكر بعض النقاط الرئيسية التي شارك بها أفلاطون الفيثاغوريين:

1 ـ اعتبار الرياضيات جوهر الأشياء جميعها.

2 ـ نظرة ثنائية إلى الكون ـ عالم الوجود الفعلي (المُثل) وعالم الظلال المادي.

3 ـ هجرة الروح وخلودها.

4 ـ التصوّف الديني والأخلاق النسكيّة.

وحوالى عام 388 ق. م. أسس أفلاطون مدرسة في مدينة أثينا وسماها الأكاديمية. وقد أعطاها ذلك الاسم لأن موقعها كان في بستان حمل اسم نصف الإله أكاديموس (Academus). لم تدرس الأكاديمية في أثينا الفلسفة وحدها، بل الهندسة والفلك والجغرافيا وعلم الحيوان وعلم النبات أيضاً. وفضلاً عن ذلك، كانت التربية السياسية ذات قيمة مركزية. وكانت هناك تمارين رياضية بدنية يومية، أيضاً. وتميز التعليم بالمحاضرات والمناقشات. واستمرت الأكاديمية لأكثر من 900 سنة، إلى عام 529، عندما أقفل جوستنيان (Justinian) أبوابها. ومع أنه لم يبقَ إلاّ أجزاء من أعمال الفلاسفة قبل السقراطيين، فإن لدينا الآن ما يقارب 30 محاورة قصيرة وطويلة بقلم أفلاطون مع بعض الرسائل. وفضلاً عن ذلك، هناك مصادر ثانوية



عن أفلاطون، وبخاصة تعليقات أرسطو. وصعوبة معرفة تفكير أفلاطون نفسه لا ترجع إلى نقصٍ في الأعمال الكتابية الباقية، بل إلى طريقة كتابة المحاورات، فيندر أن يظهر أفلاطون في المحاورات، وليس للمحاورات أفكار ونظرات ختامية. وفضلاً عن ذلك، هناك احتمال أن تكون نظرات أفلاطون قد تغيرت خلال عملية تأليفه. ونحن نصنف الآن أعمال أفلاطون في فترات ثلاث، هي:

1 ـ المحاورات «السقراطية» الأولى.

2 ـ محاورات النضج، وتشمل **الجمهورية**.

3 ـ المحاورات الأخيرة، وتشمل **القوانين**.

يعلّق أفلاطون على صعوبات إيصال ما يقول بما يلي: «لأنها (الفلسفة) لا تسمح بعرضٍ مثل فروع المعرفة الأخرى، لكن وبعد حديث كثير حول الموضوع ذاته وفي حياة مشتركة يبزغ نور في روح من لهبةٍ متوهجة»[1]، فهو لا يعتقد أن بإمكان القراء العاديين أن يدركوا بسهولة ما في قلبه، فالطريق إلى الرؤية الفلسفية طويل ومضنٍ؛ فهو يستغرق وقتاً ويتطلّب جهداً. ويتطلّب زمالةً ومناقشة مع آخرين يبحثون عن الحقيقة. ومع ذلك لن نصل عندها إلى الحقيقة بطريقة أوتوماتيكية، كما نحصّل المعرفة في مادة تعليمية. والحقيقة تأتي، عندما تأتي، مثل ومضةٍ من نور في الروح. فإذا نظرنا إلى كلمات أفلاطون نظرة جدية، فسوف يؤثر ذلك على طريقة مقاربتنا المسائل، والتوقعات التي لدينا عن التقدم في الرؤية والحكمة. لذلك نقول إن التبسيطات التعليمية التي ستقدَّم في الصفحات التالية هي لا أفلاطونية بشكل كبير! لكنها توفر قدراً معيناً من المساعدة، كافياً

---

(1) The *Seventh Letter*, 341, from a Translation by J. Harward (Cambridge: [n. pb.], 1952).



لتمكين الإنسان من الشروع في سلوك طريق الحكمة. وكان أفلاطون يرى أن هذا الطريق يتطلّب صبراً وعملاً مضنياً، وهو لا ينتهي؛ إنه حياتنا.

والحقيقة التي نجدها لا يمكن مشاركتها مع الذين لم يسيروا معنا، فالحقيقة ليست متاحة إلاّ لمن يسير في الطريق.

المعرفة والوجود

المثل والمعرفة

اعتقد سقراط بأننا نستطيع أن نحصل على المعرفة الموضوعية عن طريق فحص التصوّرات وتوضحيها، التصورات عن الإنسانية والمجتمع، وتصورات مثل الفضيلة والعدالة والمعرفة والخير. مثلاً يمكننا بتحليل تصوّراتي أن نكتشف معنى العدالة والخير. وإذا أردنا أن نكون قادرين على تحديد ما إذا كان عمل ما خيراً؛ أو خلاف ذلك، علينا أن نقارنه بنموذج أو بمعيار، هو الخير. فطالما كان ذلك العمل مماثلاً ذلك النموذج، فهو عمل خير. وبتعريفنا تصوّرات كلية مثل الخير والعدالة، ندرك أشياء هي كلية وثابتة. غير أن السؤال هو: ما هو ذلك الشيء الذي ندركه؟ هل له وجود موضوعي؟ وهل نستطيع أن نحيله إلى شيء مستقل في محيطنا؟ أو هو موضوع فكري ليس له وجود خارجنا؟ تلك هي أنواع الأسئلة التي تثار حول التحليل التصوراتي السقراطي، والزعم بأن المعايير الأخلاقية الكلية لها وجود فعلي.

ربما لم يكن سقراط متيقّناً من كيفية الشرح الفلسفي لمسألة وجود المعايير الأخلاقية ـ السياسية الكلية، لكن أفلاطون، وبنظريته عن الخير كفكرة (في اليونانية eidos تعني فكرة (idea)، قصد أن



يحلّ هذه المسألة، فقال: إن نظرية المُثُل يمكن النظر إليها على أنها الدفاع الأساسي عن الأخلاق الموضوعية، فأفلاطون يكمل نقد سقراط لنسبيّة السفسطائيين.

وعلى كل حال، ثمّة بعض الشك في ما إذا كان أفلاطون نفسه مؤيداً «لنظرية أفلاطون في المُثُل». والواقع هو أنه قدَّم بعض الحجج القوية ضد هذه النظرية. وربما كان أفلاطونياً جديداً (Neoplatonist)، مثل أوغسطين أكثر من كونه أفلاطونياً. ومن المهم هنا أن نتذكّر أن تأليف أفلاطون كتبه مرَّ بتطوُّر تمّ تأويله على النحو الآتي: في المرحلة الأولى، كان أفلاطون قريباً من سقراط (المحاورات السقراطية) ـ فقد اشتغل بتحليل التصورات وبرؤية التصورات، وفي المرحلة المتوسطة حاول أفلاطون أن يبيّن أن المُثُل لها وجود مستقل ـ نظرية المُثُل (كما في محاورة: **الجمهورية**)، وأخيراً، ومدفوعاً بديناميّة داخلية للبت في مسألة التصورات وما هو كلّي، عمد أفلاطون إلى تأييد إبستيمولوجيا ديالكتيكية (كما في محاورة: **بارمينيدس** (*Parmenides*)).

ناقش أفلاطون، في محاورة **بارمينيدس** النسخة الشائعة لنظرية المُثُل التي قامت على مسألة تعريف المُثُل ومسألة كيفية مشاركة الأشياء فيها. وحول المسألة الأولى، سئل سقراط الشاب (!) عما إذا كمن هناك مُثُل للواحد وللكثير (ولتصورات رياضياتية أخرى). وكان جوابه إيجابياً وقاطعاً: وهل هناك مُثُل للجميل وللخير، والتصورات المماثلة؟ وهنا أيضاً كان الجواب إيجابياً وقاطعاً: وللبشر، والنار والماء؟ والجواب كان إيجابياً، لكن سقراط كان هنا غير متيقّن. وماذا عن الشَّعر والوَحَل، هل لها مُثُلها العليا الخاصة بها؟ وكان جواب سقراط أنه لا يمكن أن يكون لهذه مُثُل عليا. وبكلمات أخرى، هناك مقدار من عدم اليقين بما له مُثُل عليا وما ليس له مُثُل عليا ـ ويبدو



أن المعيار غير موجود ـ «ويبدو» في الوقت ذاته أن الظواهر ذات القيمة لها مُثُل عليا، وليست الأشياء عديمة القيمة. وقد رأى بارمينيديس أن في ذلك برهاناً على أن سقراط الشاب كان متأثراً بالرأي العام، ولم يكن قادراً على التفكير المستقل[2].

وفي محاورة بارمينيديس، يتابع أفلاطون المحاورة بفحص ديالكتيكي لتصوّر **الواحد** من حيث علاقته مع الآخر، وعلاقته مع نفسه، وعلاقته مع الكثير، استناداً إلى فرضية بديلة (وهي أن **الواحد** موجود، أو أن **الواحد** غير موجود). أما كيفية تفسير هذا الجزء من المحاورة فتشكل أحد المسائل الأساسية في البحث الأفلاطوني. وقد حصل نقاش[3] مفاده أن أفلاطون، في ذلك الجزء من المحاورة، كان كاشفاً أهم قسم من فلسفته، أي: هناك عملية تفكير ديالكتيكية تؤدي إلى حدود الفكر، حيث يظهر ظهوراً ضمنياً أصل الأشياء الأوّلي، متجاوزاً ما نقدر على مناقشته والتعبير عنه، ثم ينعطف، مثل نورٍ صادرٍ عن الأصل الأوّلي، وينزل «إلى الأسفل» إلى نظرية المبادئ ونظرية العلم، حيث تظهر الأفكار بترابطها على مستويات مختلفة، إلى أن يغيب النور في التعدّدية والفوضى الحسية. هذا يعني أن أفلاطون متصوف أفلاطوني جديد، يفكر بعقل ديالكتيكي وفقاً

---

(2) المسألة التالية هي مسألة المشاركة؛ فإذا فهمت الأفكار والأشياء بمقولات المكان، يكون كل شيء مشاركاً في المثال هو مشاركاً بجزء من المثال، أو «يعطي» المثال جزءاً منه لكل شيء، فإننا سننتهي بنتائج متناقضة، أي: لا يشارك الشيء بالمثال، وإنما بجزءٍ من المثال، هذا في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية، تضيع هوية المثال بتحولها إلى عددٍ من المُثُل الفرعية كل واحد منها يشارك في شيء مختلف، فهل يرفض أفلاطون نظرية المُثُل بعد عرضه مثل تلك الحجج المضادة؟

(3) نذكر على سبيل المثال من قبل (العالم أفلاطون) النرويجي إيجل أ. وايلر (1925). انظر أيضاً: Wyller, *Platon's Parmenides: in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia: Interpretation zur Platonischen Henologie* (Oslo: [n. pb.], 1960).



للتأويل الأفلاطوني الجديد (انظر أفلوطين (Plotinus)) وبحسب هذه النظرة، يبدو التأويل التقليدي لنظرية المُثل ضيّقاً مثل نظرة السلحفاة للحقيقة، أي: يُرى النور والأصل الأوّلي «من الأسفل»، من حيث الأشياء ومن عالم الحسّ، وصعوداً «إلى الأعلى»، بواسطة التجريد. فلا اعتراف بالنور الآتي من الأعلى الذي يمكنه أن يتصالح مع الحجج المضادّة والتي سبق ذكرها. أولاً، يمكننا، بالابتعاد عن العقل التحليلي، أن نحصل على نظرة النسر العليا، حيث نرى من الأصل الأوّلي «نزولاً إلى الأسفل» وعبر عالم الأفكار إلى عالم الحس - حيث لا يُرى عالم الأفكار كمجموعة تصورات كلية محوّلة إلى أشياء مادية، وإنما كنورٍ صادر من الأعلى ومنطلق من الأصل الأوّلي إلى عالم الحس. والقسمة الثنائية المثالية الموجودة في التأويل الشائع لنظرية المُثُل تمّ تجاوزها هنا، لصالح نظرية ديناميّة تقول بالفيض (Emanation)، شبيهة بما نجده في الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ولاهوتها.

ومهما يكن من أمر، فإن نظرية المثل يمكن تأويلها بشكل ينسجم مع العقائد الأنطولوجية للحقبة الكوزمولوجية، مما يؤدي إلى السؤال: «ما الموجود؟» وقد أجاب بعضهم بالقول إن ما يوجد هو أشياء جوهرية معينة. وآخرون، مثل فيثاغوراس قال إن ما يوجد هو البنية أو الشكل. وفي مجال هذا التأويل، قال أفلاطون إن المثُل العليا هي الحقيقة الأوّلية (الجوهر). ولكي نجعل الخطوات الأولى نحو نظرية المُثُل معقولة، يمكننا أن نبدأ من واقعنا اليومي. إذا كنا نقوم بحفر حفرةٍ بمجرفةٍ، وسألنا أحد الناس بماذا نعمل، يمكننا أن نجيب، مثلاً، بالقول: «حفرة»، أو «بمجرفةٍ وتراب». غير أنه إذا سألنا أحدٌ في صفِ الرياضيات بماذا نعمل، فحالاً سيصبح الجواب أصعب؛ قد نجيب بالقول «بقلم وقرطاس» أو «بطبشورةٍ ولوحٍ



أسود». غير أن هذه الأجوبة ليست بالأجوبة الجيدة، لأننا نستطيع أن نقدم الأجوبة نفسها عن السؤال: بماذا نعمل في صف اللغة الإنجليزية أو في صف تدريس الفن. ولن نكون مستعملين «الأشياء نفسها» عندما نشتغل في الرياضيات، وعندما نشتغل بقواعد اللغة. فتلك الموضوعات مختلفة، فما هو موضوع الرياضيات؟ يمكننا أن نجيب: إنه نظام تصوّرات. وهذا الجواب يضعنا على الطريق المؤدي إلى نظرية المُثُل، نعني: النظرية التي تقول: إنه إلى جانب الأشياء التي نستطيع أن ندركها بحواسنا (الطباشير والحبر والقرطاس واللوح... إلخ)، هناك أشياء نفهمها لكننا لا نستطيع إدراكها بحواسنا، نعني، التصوّرات، مثل الدائرة، والمثلث... إلخ.

غير أن السؤال هو: هل من المؤكد وجود هذه الأفكار الرياضياتية؟ أليست الطبشورة وحدها على اللوح الأسود هي الموجودة، وليست تلك الأفكار؟ ثم، هل تختفي الأفكار الرياضياتية عندما نمسح اللوح الأسود خلال فرصة توقف الدرس؟ ذلك يبدو أمراً غير معقول. أو هل الرياضيات توجد «داخلنا» وحسب؟ عندئذٍ نسأل: كيف يستطيع ثلاثون طالباً في صف الرياضيات أن يتعلموا جميعاً الشيء نفسه، مثلاً نظرية فيثاغوراس، عندما يكون تفكير بعض الطلاب بطيئاً وتفكير الآخرين سريعاً؟ الرياضيات ليست في داخلنا، هكذا وببساطة. الرياضيات شيء يستطيع جميعنا أن يوجِّه انتباهه إليه، ونستطيع التفكير فيه. وحقائق الرياضيات صحيحة صحة كلية، هي صحيحة عند كل واحد منا. لذا، لا علاقة لها بالموضوع.

أسئلة ومناقشات بسيطة مثل هذه تتركنا مع شيء يماثل، وبشكل كبير، نظرية أفلاطون في المُثُل، أي: المُثُل، مثل الدائرة والمثلث لا تُدرك بالحواس، وإنما تُفهم بالعقل. والدوائر والمثلثات الجزئية التي ندركها بحواسنا هي مثل أشياء تمثّل الأفكار المقابلة،



لكنها فانية. أما المُثُل فهي كلية وثابتة بعكس ما يمثّلها المتغير. وليست المُثُل داخل أفكارنا، فهي لها وجود موضوعي، وهي صحيحة كلياً. وقد استعملنا من جديد مخطط السؤال والنقاش لكي نفهم الجواب. وأحد تلك المضامين هو: إذا كان الكون «منقسماً إلى اثنين»، أي إذا كان هناك شكلان للوجود ـ الأشياء التي ندركها بالحواس، والمُثُل ـ عندئذٍ نكون قد مهّدنا الأرض لأخلاقٍ كلّية. ونكون بذلك قد شرحنا، وبطريقة ما، كيف أنه من الممكن القول إن الخير موجود وجوداً موضوعياً ـ أي على صورة مثالٍ.

المُثُل والخير

طرحنا، في الفقرة السابقة، سؤالاً أنطولوجياً ـ هو ما الموجود؟ ـ بالنظر إلى الرياضيات، بشكلٍ خاص. غير أنه يمكننا أن نجعل نظرية أفلاطون في المُثُل مفهومةً، بمساعدة بدايات أخرى. فإذا سألنا «ما هو الفعل الخيّر؟»، فليس صعباً علينا أن نقدم مثلاً، لنقل إنقاذ شخص على وشك الغرق في بحيرة من الجليد. فما هو الخير في ذلك العمل؟ هل هو في اندفاعك على الجليد؟ هل في وضعك سلّماً على الجليد؟ هل في إنزالك السلّم؟ نحن لا نستطيع أن نشير إلى الخير أو أن نرى الخير، فهو ليس بالشيء الذي يمكن إدراكه بحواسنا. ومع ذلك، نظل على يقين من أن العمل خير. لماذا؟ لأننا، وكما يقول أفلاطون، نملك فكرة عن الأعمال الخيّرة تمكننا من فهم ذلك العمل بأنه عمل خير.

قد نسأل: ما التصوّر؟ وهذا، كما سوف نرى، سؤال فلسفي مثير للجدل (انظر الفصل السادس، النزاع الجدلي حول «الكليات» في القرون الوسطى). ويمكن تبسيطه على النحو الآتي: عندما نتكلم على حصان جون، فإننا نتكلم على حصان معين يمكننا الإشارة إليه، أي عن ظاهرة في المكان والزمان، ويمكن إدراكها بالحواس.



غير أننا إذا تكلمنا، من جهة أخرى، على الحصان بعامةٍ، عندئذٍ يمكننا القول إننا نتكلم تصوّر الحصان. وللغات المختلفة مفردات مختلفة لهذا التصوّر، مثل: Pferd، hest، cheval، hestur. . . إلخ. وقد أكّد أفلاطون أن التصوّرات ـ مثلاً تصور الحصان، أو ما نعنيه أو نشير إليه عندما نستخدم الكلمات Pferd، hest. . . إلخ ـ لها وجود مستقل نسبة إلى الأشياء الجزئية التي تقع تحتها. فالأشياء الجزئية هنا هي عيّنات من النوع الذي هو الحصان. والتصورات المفهومة على هذا النحو، يسميها أفلاطون المُثُل. إذا كنا نتكلم على حصان اسمه بلاك بيوتي (Black Beauty) وسكرتيريا (Secretariat)، فالأمر واضح عما نتكلم. إنه بلاك بيوتي وسكرتيريا. إنهما جسمان يمكن أن نشير إليهما ويمكن أن نمسّهما. غير أن تصوّر الحصان ليس بالشيء الذي يمكن أن نجده في الإصطبل أو المرعى، فنحن لا نستطيع الإشارة إليه، ولا النظر، أو مسّه. وإذا كنا نشتغل بنظرية معنى تقول إن التعابير اللغوية لا يكون لها معنى إلاّ عندما تشير إلى أشياء موجودة[4]، عندئذٍ تقتضي النتيجة أن تشير كلمة حصان إلى شيء. وبما أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك «الشيء» بحواسنا، فلا بدَّ أن يكون شيئاً لا يمكن إدراكه بالحسّ، فكرة الحصان. إذاً، لا بدّ من أن تكون فكرة الحصان شيئاً ذا وجودٍ، حتى لو لم نكن قادرين على إدراكه بالحواس، في المكان والزمان.

مثل هذه الحجج ينفع لجعل نظرية المُثُل معقولة. ويقترح مثل هذه الحجج إنشاء عالم مقسوم إلى قسمين، ما هو موجود على نحوين مختلفين اختلافاً أساسياً فهو إمّا أن يكون أفكاراً أو يكون أشياء ندركها بحواسنا، أي: $\frac{\text{أفكار}}{\text{أشياء مدركة حسياً}}$.

(4) لا شك في أن هذه الأطروحة يمكن أن تكون من النوع الذي يتطلّب نقاشاً جدّياً.



وتماثل هذه الثنائية، وبمقدار كبير، القسمة الموجودة عند بارمينيديس والفيثاغوريين. ونحن نرى أن في ذلك نقطة مهمة مفادها أن تلك القسمة الأنطولوجية تساعد على توضيح كيف أن المعايير الأخلاقية ـ السياسية ممكنة أي: الخير ـ المعايير الأخلاقية ـ السياسية ـ موجود على صورة مثال. وإذا احتفظنا بالتأويل المألوف للمُثُل، يمكننا أن نقول إن المُثُل لا توجد في الزمان والمكان، وأنها لا تولد، ولا تفنى، إنها ثابتة. فالحصان بلاك بيوتي يولد ويترعرع ويموت. غير أن فكرة الحصان تبقى هي هي. وهذا يعني أيضاً أن الخير كفكرة، تظل ثابتة فلا تتغير، سواء أخذ بها الناس أو لم يأخذوا، وسواء عرفها الناس أو لم يعرفوها. وبكلام آخر، اعتقد أفلاطون أنه بذلك قد بيّن أن للأخلاق والسياسة أساساً راسخاً مستقلاً استقلالاً كلياً عن تنوع الآراء والتقاليد الإنسانية. وهكذا، يمكن القول إن نظرية المُثُل تؤمّن أساساً صحيحاً بشكل كلي ومطلق للمعايير والقيم الأخلاقية ـ السياسية. وسوف نرى، في ما بعد، محاولات نظرية أخرى، مثل محاولة كَنْت (Kant)، استهدفت شرح إمكانية وجود معايير صحيحة، بشكل كلي ومطلق. وبشكل عام نقول إن هذه المسألة هي إحدى المسائل الفلسفية الدائمة[5].

---

(5) نظرة أفلاطون إلى الأخلاق، كما هي راسية في «عالم المُثُل» تطابق، بمقدار معين، نظرات شائعة. فإذا سألت من لم يدرسوا الفلسفة، لماذا تتخذ حياة أخرى، فالمحتمل أن يجيب الكثيرون بأنه علينا أن لا نتخذ حياة أخرى «لأن ذلك خطأ وكفى»، «فهناك معايير أخلاقية معينة». وإذا سألنا، على سبيل المثال، عن الحكم الذي صدر بحق مجرمي الحرب النازيين وأدانهم في محكمة نورمبرغ (Nüremberg)، فمن المحتمل أن يجيب الكثيرون بأن الحكم كان عادلاً، لوجود معايير أخلاقية معينة تنطبق في كل مكان وكل زمان. وسيقول نفر قليل إنه كان يجب أن لا يُدان المتهمون لأن المبادئ الأخلاقية والسياسية نسبية للتقاليد والأعراف المتغيرة وللقوانين المختلفة والمجتمعات المختلفة. وإذا كان الذين قبلوا الحكم في نورمبرغ، واعتبروه حكماً صحيحاً موضوعياً، اختاروا كلماتهم بعناية أكبر، فإن المؤكد أن يكون الكثيرون منهم من يود أن يصوغ ما يشبه النظرة الأفلاطونية، أي: المعايير ذات وجود، =



نحصل، من منظور نظرية المُثُل، على القسمة الثنائية الآتية:

$$\frac{\text{المثال}}{\text{الأشياء المدركة حسّياً}} = \frac{\text{الثابت (الخير الأخلاقي السياسي)}}{\text{المتغير (تنوع التقاليد والآراء)}}$$

الحبّ والتربية

لم يَعنِ أفلاطون أن عالم المُثُل وعالم الإدراك الحسي متساويان. ويعتقد أن الأفكار ذات قيمة أكبر، أي أن الأفكار مثالية. وكانت هذه النظرة مهمة للإلهام الروحي الذي قدمته فلسفة أفلاطون مثلاً لشعراء الحقبة الرومانسية[6]. وبما أن الأفكار مثالية، علينا أن نكافح لها. وكما يعتقد أفلاطون فإن التوق إلى تلك المثل العليا مزروع فينا، وهذا هو الحب (eros) الأفلاطوني: التوق إلى رؤية الجميل والخير والصحيح متزايدة أبداً.

لذلك، لا يوجد بالنسبة إلى البشر حاجز ثابت، ولا يمكن القفز فوقه، بين عالم الإدراك الحسي وعالم المُثُل. والناس يعيشون في توتّر ديناميكي بين هذين العالمين: ففي عالم الإدراك الحسي يدركون أن بعض الأعمال أفضل من أعمال أخرى. هذه الومضة من فكرة الخير

= ووجودها مستقل عن المكان والزمان. والمعايير الأخلاقية - السياسية موجودة فضلاً عن الأشياء المدركة حسياً.

(6) انظر نابليون (Napoleon) بقلم الشاعر النرويجي هنريك ويرغلاند (Henrik Wergeland): Henrik Wergeland, *Poems*, Translated by Jethro Bithell (Olso: [n. pb.], 1960), p. 8.

نحن الجراثيم في الوحل الذي تخلّفه الأرواح،
تتكشّف النفوس مثل الفراشة
خارجة من القشرة،
شديدة قوة الأرواح:
يصعد إلى أعلى فأعلى وعبر طرق لولبية،
جيش الأرواح
عالياً إلى الله.



في عالم الإدراك الحسي تمكننا من الحصول على رؤية مؤقتة وناقصة عن مثال الخير. وعندما نبحث عن رؤية أوضح عن مثال الخير، نصير أقدر على التمييز بين الخير والشر في عالم الإدراك الحسي. وعندما نحاول أن نحسّن من فهمنا لما نواجه من خير وشر في عالم الإدراك الحسي، نكون أقدر على تصوّر مثال الخير. وبهذه الطريقة، لدينا عملية تعرف عبر تبادل مستمر (ديالكتيك) بين تصوّر المُثل (النظرية) واختبار عالم الحس (الممارسة). وتلك هي طريقة كيفية تحسين رؤيتنا لمثال الخير، وللخير في هذه الحياة.

وبهذه الطريقة تصبح الفلسفة كلية ـ لأنها تتعلق بالمُثُل الخالدة ـ ومادية ـ لأنها تتعلق بوضعنا الحياتي. والفلسفة معرفة وتربية، في الوقت ذاته. وهذه العملية التربوية رحلة لا تتوقف، صعوداً إلى المُثُل (النور). ونزولاً إلى الأشياء المدركة حسياً (عالم الظلال). لذلك، لا نستطيع، ومن دون تحفظ، أن نزعم أن أفلاطون كان يبحث عن الحقيقة لذاتها، كما كان الزعم في معظم الأحيان. فالحقيقة تتحصَّل جزئياً بالحركة بين رؤية المُثُل ورؤية الوضع الحياتي هنا والآن، ومن يحقق رؤية كافية للمُثُل سيعود بغيةَ تنوير العالم بهذه الرؤية. ولا يفترض بالفلاسفة أن يتأملوا تأملاً سلبياً في هذه المُثُل مثل النسّاك في صومعة، فمن واجبهم أيضاً أن يرشدوا المجتمع بفعل تلك البصيرة.

بعض الاعتراضات على نظرية المُثُل

وجود المُثُل مستقل عن الزمان والمكان، لذا لا يمكن وصفها بإسناد مكاني ـ زماني، كما لا يمكن وصف التصور سبعة بإسناد لوني. ومن جهة أخرى، نقول إن الأشياء المدركة بالحس والموجودة في المكان والزمان تشترك، بطريقة أو بأخرى، في المُثُل. وعبر الدوائر المدركة بالحس والموجودة في المكان، نتذكّر مثال الدائرة. غير أننا إذا فهمنا المُثُل شيئاً مختلفاً اختلافاً جذرياً عن الأشياء التي



ندركها بحواسنا، فلا يمكن وصف المُثُل بإسناد ينطبق على المكان والزمان والتغير، وسيصعب حالتئذٍ شرح كيف تشارك الأجسام المتغيرة المدركة بالحس في المكان والزمان، في المُثُل. وهذا يقودنا إلى مشكلة أساسية حول نظرية المُثُل. ونحن هنا لن نسلك طريق نقد نظرية المُثُل، فقد كان أفلاطون نفسه أول من نقدها، كما أسلفنا. وسنقتصر على إبراز اعتراضين:

1 ـ مصطلحات مثل «العدالة» و«الشر» تشير إلى أفكار. غير أن الأفكار هي مُثُل عليا أيضاً. عندئذٍ، سنواجه المفارقة الآتية: «الشر» هو مثل من تلك المصطلحات، لذا، فإن المصطلح «شر» يجب أن يشير إلى فكرة الشر. ومن جانب آخر، ليس الشر بمثال أعلى، إذاً، فكرة الشر لا يمكن أن يكون لها وجود.

2 ـ الأفكار ثابتة لا تتغير والأشياء المحسوسة متغيرة. ونظرية المُثُل تعتبر الأشياء المحسوسة نسخاً عن المُثُل. غير أن سؤالاً يثار هنا: كيف يمكن للأشياء المحسوسة والمتغيرة أن تكون نسخاً عن المُثُل الثابتة؟ ألا ينتهي بنا مثل ذلك الكلام بمشكلة منطقية؟ وإذا عرِّف هذان العاملان، نعني المُثُل وعالم الحس بالقول إنهما ضدان تامان، أليس التفكير عندئذٍ بأن بينهما علاقة يكون مستحيلاً عقلياً؟

المُثُل والكلّية

ما ذكرناه عن التفاعل التربوي الديناميكي بين الرؤية النافذة إلى المُثُل والرؤية النافذة إلى الوضع الحياتي، هنا والآن، يظهر شكاً في الزعم أن أفلاطون قد ميّز تمييزاً منطقياً مطلقاً بين عالم المُثُل وعالم الحسّ. وفضلاً عن ذلك هو لا يدعي أن المُثُل المختلفة منعزل واحدها عن الآخر، كالنجوم في السماء، فالمُثُل مترابطة لتشكل كلاً. على سبيل المثال، ناقش أفلاطون في محاورة: **الجمهورية** مسألة ما هو العمل العادل. وقدّمت المحاورة آراء مختلفة وأفعالاً مختلفة سُميَ



كلها عادلاً. وعندما تسمي جميع تلك الظواهر والصور عادلة وفقاً لأفلاطون، فذلك لأنها تشارك في مثال، نعني مثال العدالة. وهذا المثال مكّن من مناقشة تلك الأمثلة المختلفة ووصفها بأنها عادلة. غير أن ذلك يعني طبقاً لأفلاطون أننا لا نستطيع أن نفهم مثال العدالة معزولاً، فمثال العدالة يشير إلى ما يتجاوزه، فهو يشير من جهةٍ إلى فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال، لأن العدالة هي الانسجام الصحيح بينها، كما يشير من جهة أخرى إلى مثال الخير، تلكم هي كيفية ترابط المُثُل. لذلك، لا نتمكن من الحصول على معرفة صحيحة عن مثال واحد، فالرؤية المتبصّرة في المُثُل هي رؤية متبصّرة في روابط وفي كليات. وإذا تطرفنا يمكننا القول إن المعرفة الحقّة هي المعرفة «بكل شيء»، لكن يصعب على الإنسان تحقيق مثل تلك الرؤية النافذة إلى الكل وإلى المثل بكل علاقاتها الداخلية، فكل ما نتمكن منه هو الوصول إلى كليات غير كاملة، أو الأصح أن نقول إلى كليات ناقصة ومؤقتة، لأن الرؤية النافذة إلى المُثُل تتحقق عن طريق تأرجح مستمر بين الأعلى والأسفل، بين الظواهر والمُثُل بشكل جزئي، وبشكل جزئي آخر: في التجاوز المستمر لبعض المُثُل إلى مُثُل أخرى - فلا يمكن التوصل إلى الكلية، إطلاقاً. وعلى أساس هذا التأويل يمكننا القول إن مثال الخير (مثال الواحد) لا يمثّل فكرة واحدة من بين أفكار، وإنما يمثّل مثال الخير العلاقة بين المُثُل ذاتها. هذه العلاقة هي الأساس للواقع، وهي النموذج الأساسي الذي يسند الظواهر الجزئية التي تكشفها لنا حواسنا. هذه الكلية المتجاوزة باستمرار، أو الديكالتيك، يمكن القول إنها جوهر فلسفة أفلاطون[7].

---

(7) وينتج عن ذلك أن أفلاطون كان ضد درس الظواهر المبني على تقسيم أكاديمي ثابت (مثل التقسيم بين البسيكولوجيا والسوسيولوجيا والسياسة والاقتصاد والأخلاق... إلخ)، أي: إن الرؤية الحقيقية هي رؤية «تضم جميع الأقسام»، في نهاية المطاف.



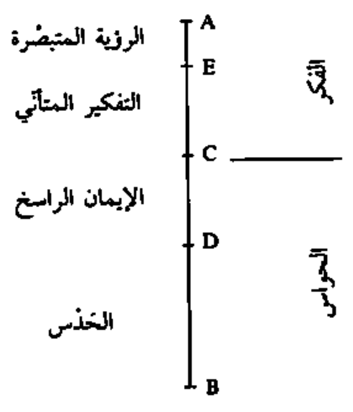
التناظرات

يقدم أفلاطون في محاورة: **الجمهورية** ثلاثة تناظرات (أو تشابيه) بغية شرح نظرية المُثُل، وهي: «تناظر الشمس»، و«تناظر الخط المقسّم»، و«تناظر السجناء في الكهف». وباختصار نقول يدل تناظر الشمس أنه يمكن مقارنة الشمس بمثال الخير، نعني: نسبة الشمس إلى عالم الحسّ كنسبة مثال الخير إلى العالم المتاح للفكر وحده. والشمس، مثلها مثل الخير، سيّدة في عالمها. وكما تعطي الشمس نوراً، كذلك يعطي مثال الخير حقيقة. وكما ترى العين في ضوء النهار، يفهم العقل في ضوء الحقيقة. والعقل هو القدرة التي تصلنا بمثال الخير، تماماً، كما العين هي عضو الإحساس الذي يصلنا بالشمس. غير أن العين أو القدرة على الرؤية ليست متطابقة مع الشمس تماماً، كما أن العقل ليس مثال الخير. والشمس هي التي تجعل جميع الأشياء، وكذلك هي نفسها، مرئيةً لنا. كذلك، فإن مثال الخير يجعل جميع المُثُل الأخرى، وهو أيضاً، مدركاً من عقلنا. وفضلاً عن ذلك نقول ليس مثال الخير شرطاً لفهم المُثُل الأخرى وحدها، وإنما هو أيضاً شرط وجود المُثُل الأخرى ـ تماماً، كما أن الشمس ليست شرط قدرتنا على رؤية الأشياء، بل هي أيضاً شرط وجودها.

تناظر الخط المقسّم (انظر الرسم) يدل على أن قدرتنا على المعرفة تحصل على مستويات مختلفة. أولاً، لدينا التمييز بين معرفة الأشياء الحسية (BC) ومعرفة ما لا يدرك إلا بالعقل (AC). وداخل المعرفة الحسية، هناك تمييز الحَدْس (BD ـ معرفة الظلال ـ والأخيلة أو النسخ) والإيمان الراسخ (DC ـ معرفة الأشياء التي تولّد تلك الأخيلة والنسخ). ويقابل ذلك لدينا تمييز داخل المعرفة التي لا تنطبق على المحسوس، بين التفكير المتأنّي (CE ـ المعرفة بالافتراضات المعينة) والرؤية المتبصّرة (EA ـ المعرفة بالنماذج الأصلية، عندما يفكر العقل بالمُثُل



بعيداً عن الأخيلة). وباختصار نقول: لدينا تمييز في نطاق المعرفة الحسية بين الحَدْس (BD) والإيمان الراسخ (DC) مقابل تمييز في نطاق المعرفة بعلم المُثُل بين التفكير المتأنّي (CE) والرؤية المتبصّرة (EA).



ويفيد تناظر السجناء في الكهف أيضاً في توضيح العلاقة بين معرفتنا بعالم المدركات الحسية والرؤية التي نحصل عليها عن المُثُل. في داخل الكهف رُبِطَ سجناء بطريقة لا تمكنهم إلاّ من النظر إلى الجدار في مؤخرة الكهف، وتوجد وراءهم نارٌ، وتتحرك بين النار والسجناء أجسام مختلفة من جانب إلى آخر بحيث تلقي ظلالاً متحركة على جدار الكهف الموجود أمام السجناء. ويتصور السجناء تلك الظلال المتحركة أنها الحقيقة الواقعية. وإذا أطلق سراح أحد السجناء وتمكّن من أن يرى الأجسام التي تلقي بتلك الظلال، سيدرك أن ما اعتبره حقيقة واقعية إنْ هو إلاّ مجرد أخيلة للأجسام الحقيقية. وفضلاً عن ذلك نقول إذا خرج ذلك السجين إلى نور النهار ولمح الشمس، فإنه سيصعق بالمفاجأة، وإذا عاد إلى الكهف وأخبر عما رآه، فلن ينظر السجناء الآخرون إلى حكايته نظرة جدّية، فهم الذين ينظرون إلى الظلال المتحركة على الجدار. يوضّح هذا التناظر النقاط الرئيسية في نظرية المُثُل.



إذا نظرنا إلى تناظر السجناء في الكهف، بعد عطفه على تناظر الخط المقسّم، يمكننا القول إنه يوضّح كيف يمكننا أن نصعد في هرمية المعرفة، من الحَدْس إلى الرؤية المتبصِّرة ـ من عالم الظلال إلى نور النهار ـ وأخيراً نرى الشمس ذاتها. وهكذا نجد أن نظرية المُثُل، عند أفلاطون، ليست أنطولوجيا فحسب، أي نظرية في الوجود، ولكنها إبستيمولوجيا أيضاً، أي نظرية في المعرفة، تعني: أن الأشياء المدركة بالحواس، ومعظم آرائنا متغيرة وغير كاملة. وهذه المعرفة ليست بالمعرفة الكاملة، فلا يمكننا أن نحصل على معرفة موضوعية، أي (episteme) في اليونانية، إلا بالمعرفة بالمُثُل، غير المتغيرة والكاملة. غير أننا عندما نفكر بخبراتنا الحسية وبأشكال التمثيل التي نصوغها صياغةً لغوية، فإننا نستطيع أن نغوص في المعرفة الموضوعية، لأن المُثُل هي، وبمعنى من المعاني، ما يقع «تحت» أشكالنا التمثيلية والأشياء المدركة بالحواس. وعلى سبيل المثال نذكر أن مثال الأفعال العادلة «يقع في أساس» أفعال الخير المختلفة والمفاهيم المختلفة التي لدينا عن الأفعال العادلة. وتلك هي طريقة إدراكنا مثال الدائرة الذي يقع وراء الدوائر الناقصة المختلفة التي ندركها في الطبيعة بحواسنا، كما يمكننا أن ندرك مثال الفعل العادل وراء مفاهيم الأفعال العادلة، المختلفة والمصاغة لغوياً. لذلك، فإن التحليل التصوّراتي للغتنا اليومية هو أكثر من مجرد تحليل لغوي، نعني: التحليل التصوّراتي للغتنا اليومية المشتركة يقودنا إلى رؤية متبصِّرة للمُثُل. يضاف إلى ذلك أن الترابط المتبادل بين المفاهيم والأشياء المحسوسة الذي هو شرط معرفتنا بعالم الإدراك الحسي ممكنٌ لأن المفاهيم والأشياء المدركة حسياً تشترك بأصلٍ هو في المُثُل. وتكون النتيجة أن المُثُل تجعل حتى معرفتنا الناقصة بالظواهر المدركة بالحواس معرفةً ممكنة.



نظرية المُثُل ودور الإنسان

يمكننا أيضاً شرح نظرية أفلاطون في المعرفة بالنظر إلى مركز البشر بالنسبة إلى عالم المُثُل وعالم الحسّ. ويمكن أن نضع المسألة بالشكل الآتي: يقدم أفلاطون المسألة الفلسفية الخاصة بكيفية اتصال روح الفرد بالمُثُل. وقد طرحت هذه المسألة عندما كان أفلاطون (وبأسلوب الاستعارة) يتكلم على أن للكائنات البشرية وجوداً قَبْلياً ووجوداً بَعْدياً.

والنفس، وهي الشخص الحقيقي وجدت قبل الميلاد وستبقى بعد الوفاة، عندما يفنى الجسد الفيزيائي، والكائن البشري هو مخلوق يقع بين عالم المُثُل وعالم الإدراك الحسي، أي: النفس تنتمي إلى عالم المُثُل، والجسد الفيزيائي ينتمي إلى عالم الإدراك الحسي. وهكذا، فإن الكائنات البشرية التي لها نفوس وأجسام فيزيائية هي في وطنها في العالمين. غير أن الجزء الحقيقي للشخص هو النفس، وفقاً لأفلاطون. وما ندعوه حياة هو الفترة الزمنية لوجود النفس عندما تتقمَّص في الجسد الفيزيائي. وبمعنى من المعاني نقول إن النفس «تغوص» في عالم الإدراك الحسي، وهو ما نسميه الولادة. وهنا تلبس جسداً فيزيائياً، ولكن بعد فترة تعود ثانية إلى عالم المُثُل بانعتاقها من الجسد الفيزيائي، وهو ما نسميه الموت. والوقت الذي تكون فيه النفس «تحت الماء» هو ما يدعى الحياة. ويمكن القول إن نظرية أفلاطون في المعرفة تقوم على تلك النظرة إلى الكائنات البشرية، أي: خلال فترة وجودها السابق، عندما كانت النفس تعيش في عالم المُثُل، كانت قادرةً على النظر إلى المُثُل مباشرةً. وعندما لبست النفس جسداً فيزيائياً (وقت الميلاد)، نسيت النفس كل ما عرفته سابقاً.

غير أن النفس، وخلال مجرى الحياة، تتذكَّر ما عرفته قبلاً. ومنظر الدوائر الناقصة في الطبيعة يمكن أن يوقظ الرؤية الأولى التي كانت للنفس عن مثال الدائرة. وكل التعلّم من المولد إلى الوفاة هو عملية



تعرُف. وعندما نرى الدوائر الناقصة والفانية في عالم الإدراك الحسي يذكرنا ذلك بمثال الدائرة، فالتعلّم إعادة الاكتشاف. ونحن نتعرّف المُثُلَ «وراء» الأشياء المدركة بالحواس، غير أن هذا التعرّف غالباً ما يكون صعباً، فليست جميع النفوس قادرةً على تذكّر المُثُل وراء الأشياء.

والكثيرون يكونون في ظلام إبستيمولوجي، فهم يعيشون بآراء غير مسنودة وخبرات حسية سطحية (doxa في اليونانية) من غير أن يقوموا باختراقٍ نحو المعرفة الحقيقية (episteme في اليونانية). وليس سوى القلّة من البشر تنجح في هذه الحياة الأرضية، في تصوّر المُثُل الماثلة وراء الظواهر المدركة بالحواس. ومن هنا نقول إن أفلاطون كان متشائماً ومعتقداً أن ذلك يتطلّب قدرات جيّدة ودربة قاسية لتحقيق رؤية متبصّرة واضحة للمُثُل، أي: الحقيقة ليست في متناول إلا القلّة المختارة.

جمهوريّة أفلاطون والخير

التربية والترصيف الاجتماعي

قال سقراط إن الفضيلة، بمعنى من المعاني، هي المعرفة، وأن الفضيلة يمكن، وبطريقة من الطرق، تعلّمها. وبالحديث مع الناس وجعلهم يفكرون، نحثّهم ليصيروا فاضلين، وعندئذٍ سيسلكون طريق العمل الصحيح، ويتبع ذلك صيرورتهم سعداء. ويكمل أفلاطون هذه الأطروحة بالقول إن المعرفة الحقّة هي المعرفة بمثال الخير. غير أن إيمان أفلاطون بأن الناس يستطيعون تحقيق المعرفة التي هي الفضيلة، كان أقلّ من إيمان سقراط. ويمكننا أن نعتبر ذلك نتيجة لنظرية المُثُل، أي: صعبٌ فهم المُثُل. والحصول على معرفة بالمُثُل يتطلب قدرات عقلية جيدة مع نظامٍ وتدريب. لذا، فإن أكثر الناس لن يكونوا قادرين على تحقيق رؤية متبصّرة كافية عن المُثُل. والنتيجة الحاصلة هي أن أكثر الناس لن يكونوا قادرين، بإرادتهم، أن يكونوا



فاضلين ويعيشون حياة فيها خير وسعادة. والنتيجة هي أن القلّة من الناس التي عندها رؤية متبصّرة للمُثُل، وتكون فاضلة بالتعريف، يجب أن تقود الآخرين إلى الطريق القويم.

هذا الشك بقدرة الناس على التعرّف إلى ما هو حق يمكن رؤيته في ردّ فعل أفلاطون على تجربته بانحلال الديمقراطية الأثينية، أي: تقوّض الشعور بالزمالة، ونقد السفسطائيين للتقاليد، وإعدام الديمقراطيين لسقراط، فصار أفلاطون مضاداً للديمقراطية، أي: الناس أعجز من أن يقودوا أنفسهم: الناس ليسوا بفضلاء وذوي كفاءة بما فيه الكفاية. وعلى «الخبراء» أن يتسلموا الحكم ويؤمّنوا الوحدة والولاء. إذاً، يضع أفلاطون نفسه في الصف المعارض للاعتقاد بقدرة الشعب الذي كان حجارة الزاوية في الديمقراطية الأثينية.

وباختصار نقول إعتقد أفلاطون أن السلطة في دولة مدينية صحيحة يجب أن توضع في أيدي المقتدرين، وليس في أيدي الشعب، وليس في أيدي حاكم مطلقٍ عاجزٍ ظالم. ويمكن تحقيق ذلك بواسطة نظامٍ تربويٍ كلي يكون فيه لكل واحدٍ الفرص ذاتها، ويحتل الجميع مراكز في دولة المدينة طبقاً لقدراتهم.

وكُرّس القسم الكبير من محاورة **الجمهورية** لشرح أفلاطون لنظامه التربوي المثالي. والنقاط الرئيسية هي الآتية: التربية محكومة بقوانين الدولة، والصغار جميعهم يُعاملون معاملة متساوية، بمعزلٍ عن الأصل العائلي والجنس. ويتلقى جميع الطلاب التربية ذاتها من سن العاشرة إلى العشرين، وتكون المواد المهمة شاملةً الرياضة البدنية[8] والموسيقى والدين. وتتألف أهداف الشباب من مجموعة قوية

(8) من gymnos ـ «عاري»، انظر حجرة الألعاب الرياضية (Gymnasium). وزيادة على ذلك، فإن المحتوى التربوي لم يحدّده أفلاطون. ويجب أن لا تفهم خطه بأنها نظام تربوي عام بالمعنى الحديث للكلمة.



ومتناسقة، وتشمل تقديراً للجمال والتربية على الطاعة والتضحية بالنفس والولاء. ثم يجري اختيار أفضل الطلاب في سن العشرين. وهؤلاء يدرسون مواد أخرى (وبخاصة الرياضيات) إلى أن يبلغوا سن الثلاثين. وعندئذٍ تجري عملية انتقاء أخرى، فيبدأ أفضل الطلاب بدرس الفلسفة لخمس سنوات إلى أن يبلغوا سن الخامسة والثلاثين. بعدها ينطلقون إلى العالم ليتعلموا إدارة شؤون الحياة العملية لمدة خمس عشرة سنة. وعندما يبلغون سن الخمسين ـ بعد أربعين سنة من التعليم الكامل والتدريب والخبرة ـ تصبح هذه النخبة المنتقاة بعناية قادة الدولة، إذ يكونون عندئذٍ قد تمكنوا من اكتساب رؤية متبصِّرة لمثال الخير وللمعرفة الواقعية وللخبرة العملية. ويتميز هؤلاء، بحسب أفلاطون، بالكفاءة والفضيلة المطلقتين. وهؤلاء الأكفاء هم الآن الذين يتسلمون السلطة في الدولة لحكم أعضاء المجتمع الآخرين.

ومن بقي بعد عملية الانتقاء الأولى يصيرون حرفيين وعمالاً وتجاراً. ومن أُنتقوا في المستوى التالي يصيرون موظفين إداريين تنفيذيين وجنوداً. وهكذا، نجد أن النظام التربوي ينتج ثلاث طبقات اجتماعية. أولاً، هناك الحكام ذوو الكفاءة والسلطة، يليهم الموظفون الإداريون التنفيذيون والدفاع العسكري، وأخيراً، هناك الذين ينتجون المنتجات التي يحتاجها المجتمع، أي: (1) الحكام، (2) الإداريون/ الجنود، (3) المنتجون. والافتراض هنا هو أن الناس مختلفون. ووظيفة النظام التربوي تتمثَّل في الفصل الدقيق بين أنماط مختلفة من الناس ووضعهم في المكان الملائم لهم في المجتمع. ويوظِّف أفلاطون استعارة لوصف الحالة بالقول إن بعض الناس مصنوعون من ذهبٍ، وآخرين من فضةٍ، وآخرين من حديد ونحاس.

كما يقارن أفلاطون الطبقات الثلاث بوظائف ثلاث في المجتمع وبثلاث فضائل، كما يلي:



الطبقة/المهنة	الوظيفة	الفضيلة
الحكام (الفلاسفة)	ممارسة الحكم	الحكمة
الإداريون (الحرس)	ممارسة الإدارة	الشجاعة
المنتجون (العمال)	الإنتاج	ضبط النفس

لم يعتقد أفلاطون بأن جميع الناس متساوون في الجودة. وإلا يصلح كل واحدٍ للقيادة السياسية. واعتقد بأن تعليم الدولة وتربيتها يؤمِّنان أن كل رجل وامرأة سيكون، في نهاية المطاف، في المكان الصحيح في المجتمع، وبالنتيجة يؤدون الوظائف الاجتماعية المجهَّزون لها أفضل تجهيز. ومن يملك موهبة الحكمة سيحكم. ومن يتصف بالشجاعة سيدافع عن الدولة، والمعتدلون الذين يتمتعون بضبط النفس سينتجون الطعام والأشياء الأخرى التي يحتاجها المجتمع. وعندما يقوم كل شخصٍ بما جهز أفضل تجهيز للقيام به، وعندما تُؤدّى جميع الوظائف الاجتماعية على أفضل وجه (طبقاً لأفلاطون)، سيكون المجتمع عادلاً، أي: ستحقق فضيلة العدالة عندما يكون هناك انسجام بين الفضائل الثلاث التي سبق ذكرها. فالعدالة فضيلة ذات صلة بالمجتمع، إنها في الانسجام بين الفضائل الثلاث الأخرى.

تجدر الملاحظة أن هذا المجتمع المثالي لا يُرى من منظور الحاجات النظرية والأخلاقية وحسب، فالمجتمع العادل هو أيضاً مجتمع تحقيق متبادل للحاجات، أي: الحكماء يفكرون، والشجعان يدافعون، والمعتدلون ينتجون. ولما كانت للأشخاص المختلفين قدرات مختلفة (فضائل)، لذلك لهم وظائف مختلفة في المجتمع، فإنهم يكملون واحدهم الآخر، بحيث يشارك كل واحد في توفير الحاجات الطبيعية، أي الحاجات التي اعتقد أفلاطون أنها طبيعية في



دولة المدينة. وهنا يمكننا أن نرى بذور نظرية عن تقسيم العمل والانقسام الطبقي. ولم يدخل أفلاطون تقسيم العمل والحِرَف في نظريته بوصفه طبيعياً في المجتمع وحده أو لأنه من صنع قوة أعلى ليس غير، بل حاول أيضاً أن يسوّغ تقسيم العمل والانقسام إلى طبقات على أساس الكفاءة والقدرة. ويمكننا وضع المسألة كما يلي: يقيم أفلاطون تقسيم العمل على أساس الكفاءة، أي: لن يكون الوضع ذا كفاءة إذا كان على كل شخص أن يحصل، وبطريقة شخصية، على كل ما يحتاجه هو أو هي، مثل الطعام والحذاء والثياب والمسكن... إلخ. والتخصّص يسمح بحصول نتائج أفضل لجميع الأطراف. وبالتقيّد بوظيفة واحدة - كصانع أحذية أو بنّاء أو نحّات أو إداري... إلخ - يمكن للشخص أن يتحسّن ويحقق مستوى أعلى مما يقدر هو أو هي تحقيقه إذا حاول العمل في وظائف عديدة مختلفة. والاختصاص يسمح بالكمال. ومبدأياً يقول إن الحال سيكون مثل ذلك أيضاً لو أن كل الناس تمتعوا بالقدرات ذاتها. غير أنه لما كان الواقع المعطى هو أن للناس قدرات ومواهب مختلفة، فسيكون الأهم للقوة العاملة أن تتخصّص فيقوم كل شخص بالعمل الذي يناسبه، أو يناسبها، أكثر من سواه. والتخصّص الوظيفي مرتبط بالمهنة، فالأحذية ترسل من صانع الأحذية إلى المزارع، والطعام من المزارع إلى صانع الأحذية. والمجموعات المهنية تعتمد واحدتها على الأخرى. وكما كنا أسلفنا، عَيَّنَ أفلاطون ثلاث مجموعات مهنية رئيسية - المنتجين والإداريين والحكام - وكل مجموعة تضم عدة مجموعات فرعية تؤدي مهمات مختلفة. تقسيم العمل هذا إلى وظائف مختلفة، يفترض واحدها الآخر افتراضاً مشتركاً، يولّد كفاءةً أعظم. وانطلاقاً من هذا الأساس، لا بدّ لنا من القول إن جميع الأعمال الضرورية في المجتمع تتساوى في الأهمية، لكن أفلاطون اعتقد أن بعض الأعمال والوظائف أعلى من غيره من



الوجهة النوعية، فللتفكير مرتبة أعلى من الإدارة، وهذه أعلى من أعمال الإنتاج. وهذه الأعمال النوعية المختلفة تجد أساسها في قدرات تختلف نوعياً لدى كل شخص. وكل شخص في المجتمع الفاضل يقوم بما هو، أو هي، قادر على القيام به على أفضل وجه، وهذا معناه وجود توافق بين الأعمال العالية المرتبة والقدرات العالية المرتبة، وبين الأعمال العادية والقدرات العادية. والفروق في موقع إنسان في المجتمع تجد أساسها في الفروق الفطرية. ورأى أفلاطون أن الفروق الاجتماعية ذات أساسٍ أخلاقي وقدراتي. وما يميّز الدولة العادلة هو التفاعل المتناسق بين الطبقات ووظائفها المهنية. لذا، فإن الفضيلة السياسية الرئيسية التي هي العمالة، يفترضها تقسيم العمل والترصيف الاجتماعي.

السلطة والكفاءة

يمكن للمرء أن يفكر بأن أفلاطون قد حقق الآن نموذجه، وهو: مجتمع مثالي حيث تتطابق السلطة مع الكفاءة، ويشبه هذا المجتمع هرماً «معلقاً بخيطٍ، والخيط هو الرباط غير المرئي والموجود بين الحكام ومثال الخير. وهذا الرباط ثابت لأن رؤية مثال الخير المتبصِّرة مثبّتةٌ بإحكام في الحكام»[9]. ونقول إنه حتى لو أن أفلاطون حلَّ نظرياً المسألة التي قدَّمها عن العلاقة بين السلطة والكفاءة، فإنه سيظل يشك في أن هذا النظام التربوي ونظام تنشئة

(9) وبما أن أفلاطون افترض وجود معايير للسلوك الإنساني ذات صحة كلّية وثابتة (المُثُل)، يمكننا القول إن مفهوم الحقوق الطبيعية (انظر الفصل 5 من هذا الكتاب) له جذور في فكره. ومن المهم، في الوقت نفسه، أن نتذكر أن ما كان يدور في خَلَد أفلاطون، وبشكل رئيسي، هو دولة المدينة اليونانية، وليس المجتمع الدولي. ويمكن وضع تعليقات مطابقة عند أرسطو.



الصغار كافيان لمقاومة نزاعات حزبية وفوضى أنانيات. وإلى جانب عدم الكفاءة اعتقد أفلاطون بوجود خطر كامن في الديمقراطية المتفسخة في أثينا في زمنه. وتمثل علاج أفلاطون في إلغاء الملكية الخاصة والحياة الأسروية في الطبقتين العلويتين، أي عند من في أيديهم السلطة السياسية. وجرى تفكيره كما يلي: الثروة والحياة الأسروية هما أصل المصلحة الذاتية التي يمكنها أن تصطدم مع المصلحة العامة. وحياة الأسرة تخصخص (Privatizes) أعضاءها. والثروة مصدر الحسد والنزاع. وكلاهما يُضعفان الشعور الجمعي في المجتمع[10]. فضَّل أفلاطون النظر إلى الاقتصاد سياسياً، واعتبره مسألة سياسية، أي: التوزيع غير المتساوي للسلع، والانقسام الواسع بين المالكين كثيراً والمالكين قليلاً، يهددان استقرار الدولة. يضاف إلى ذلك، أن السياسيين ذوي المصالح الاقتصادية قد يتصرفون بطريقةٍ مضادة للمصلحة العامة. لقد اعتقد أفلاطون أنه يجب أن تدعَّم دولة المدينة بوسائل مختلفة، مثلاً: بحكام ذوي اختصاص (التربية)، والولاء للمجتمع

---

(10) انـظـر: E. Barker, *Greek Political Theory* (London: [n. pb.], 1970), pp. 239 ff.,

جرى الزعم بأن أفلاطون أدخل الشيوعية (Communism). وهذا انتقاء غير ناجح للكلمات. صحيح أنه يمكننا الكلام على الشيوعية عند أفلاطون بمعنى أن الملكية وبمقدار ما يجب أن تكون مشتركة (Communis) في اللاتينية - التي منها اشتقت كلمة شيوعية. وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن الشيوعية مثلاً في أوائل المسيحية. أما اليوم، فإن مصطلح الشيوعية يرتبط عادة بالماركسية، والشيوعية الماركسية تقول إن السلطة السياسية تنشأ من السيطرة الاقتصادية على وسائل الإنتاج، بينما يصف أفلاطون، في نظريته الخاصة بالدولة المثلى، مجتمعاً لا يملك فيه الحكام شيئاً. وهذا يعني وجود ملكية مشتركة بين الطبقات العليا، عند أفلاطون، غير أن هذه الملكية المشتركة تنطبق، أكثر ما تنطبق، على الاستهلاك (السلع وأعضاء الأسرة) أكثر من انطباقها على الجانب الإنتاجي للأشياء (الأرض والأدوات والسفن... إلخ).



(لا ملكية خاصة ولا أسر للحكام)، والكفاية الذاتية (التوازن بين السكان والأرض التي يعيشون عليها)، وقوة دفاعية[11].

كان أفلاطون، وكذلك معظم اليونانيين، يعتبرون polis وoikos تصورين أساسيين، أي: دولة المدينة، والأسرة. وإن أساس الحياة الجيدة في المجتمع هو في الحفاظ على أسرة مشتركة متناسقة ودائمة داخل دورة الحياة وحدودها الطبيعية. لذلك، فإن العناية بالأسرة، وبطريقة معقولة، مسألة مهمة[12]. وعلاوة على ذلك نقول إن على دولة المدينة أن يكون عدد سكانها ثابتاً، فلا ارتفاع ولا هبوط، وقد ذكر أفلاطون في محاورة: القوانين (*The Laws*) العدد 5,040 (لأفراد الأسر)، وأرضاً تكفيهم لمساعدة أنفسهم، لا أكثر ولا أقل. ومن هذه الناحية كان أفلاطون يفكّر سياسياً وبيئياً (Ecologically)، هذا إذا جاز لنا أن نستخدم مثل هذه المصطلحات الحديثة. والتوجّه السياسي يكون في حكم الإنتاج لا العكس[13]، ولا يمكن التساهل مع التغيرات أو النمو الذي قد يؤدي بالسكان إلى تجاوز مستواهم الثابت. طبعاً، هناك نمو بيولوجي، على شكل ازدياد في المحاصيل، ونمو بشري على شكل تحقيق أفضل للحياة الجيدة. وفي النهاية،

---

(11) في كتابه القوانين (*The Laws*) يلطِّف أفلاطون بعض نظراته الموجودة في محاورة: الجمهورية. فهو يرجع عن رأيه المفيد أن الملكية الخاصة والحياة الأسروية يجب إلغاؤها في الطبقتين العلويتين، أي: بالنسبة إلى طبيعة الناس المعروفة، يبدو أمراً مستحيلاً، الطلبُ بملكية مشتركة أو تعاقب المتشاركين في الجنس تحت إدارة الدولة، وبخاصة عندما تكون النتيجة انحلال العلاقة بين أحد الوالدين والطفل - على الرغم من أن أفلاطون ظل معتقداً بأن يكون ذلك هو الحل الأفضل.

(12) oiko - logi في اليونانية تعنيان ما يلي: oiko تعني «أهل المنزل» وlogi تعني «الحسّ، العقل». أما كلمة إيكولوجيا (Ecology) فهي إنشاء حديث في القرن التاسع عشر.

(13) فكرة النمو التفسيري مستحيلة منطقياً، عند أفلاطون، فهي افتراض (hubris) يؤدي إلى اختلال في التوازن (chaos).



كانت فلسفة أفلاطون السياسية كلها تستهدف تحقيق نمو إنساني لكل شخص ـ بحسب تأويل أفلاطون لذلك ـ نعني الحياة الجيدة في زمالةٍ متناسقة ومستقرة في دولة ـ مدينية منظمة في طبقات وظيفية واجتماعية[14].

لذا، فإن الإنانية هي أكثر من خطأ أخلاقي، طبقاً لأفلاطون. إنها إساءة فهم أساسية لمعنى الإنسان. والأنانيون لا يفهمون أن المصلحة الذاتية والمصلحة العامة هما الشيء ذاته، وأن المجتمع ليس خارج الفرد المكتفي ذاتياً، بل إن الفرد هو جزء من المجتمع، ودائماً هو كذلك. والأناني مثل المجنون الذي يعتقد أن بإمكانه أن يضع قدميه في دلوٍ وينمو مثل شجرة (هذا تشبيهنا)، فهو بذلك يكون قد أساء فهم معنى الوجود الإنساني إساءةً تامة. وإذا وضعنا المسألة بشكل آخر، نقول إن التضاد بين الأنانية والغيرية يفترض تمييزاً بين الفرد والمجتمع، وهو التمييز الذي رفضه أفلاطون، أي: النظرة إلى الفرد والمجتمع بوصفهما عنصرين مكتفيين ذاتياً هو ضلال، فالكائنات البشرية والمجتمع مترابطان بشكل لا ينفك. ورأى أفلاطون أن التمييز المفترض بين رغبات الفرد وواجبه للمجتمع إن هو إلاّ إساءة فهم. وما يرغبه شخص هو نفسه ما يطلبه المجتمع

---

(14) عندما تدعى دولة أفلاطون المدينية، أحياناً، بالدولة الشيوعية، فإن هذا المصطلح قد يكون مصدر تشوش وغموض. كذلك، دُعيت دولته «فاشية»، أي: الدولة فوق الفرد. غير أن هذا التوصيف هو تشويه أيضاً. لقد شاهدنا، في الزمن الأخير تضاداً بين مذهبين هما الفردية والجمعية، حيث يزعم المذهب الأول أن الفرد هو كل شيء والدولة لا شيء، ويزعم الثاني أن الدولة هي كل شيء والفرد لا شيء. غير أننا لا نجد في الدولة اليونانية، وبشكل عام، «الفرد» أو «الدولة» المتميزة عن الفرد. وعند أفلاطون هناك متّحد اجتماعي أخلاقي حيث يفترض المواطن الصالح أن الناس يقومون بأعمالهم الصحيحة في المجتمع. لذا، فإن التمييز بين الجمعية والفردية (والليبرالية والفاشية) تمييز غير كافٍ لوصف الدولة - المدينية عند أفلاطون.



الجيد، أي: تحقيق أفضل قدرات الشخص وتلبية حاجاته الحقيقية، بالتناسق مع تقسيم العمل، طبقاً لتقسيم عادل للوظائف. والذين يشككون قائلين بعدم وجود حرية في الدولة المثلى لم يفهموا ما هو صالحهم، فأساءوا فهمه، نعني: أن الحرية هي حرية تحقيق حياة الإنسان الخاصة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يحقق حياته إلاّ في المجتمع. والذين يشكّون قائلين إن نظام أفلاطون ينتهك حقوق الإنسان لم يفهموا أن الحقوق ليست شيئاً يملكه الإنسان، كالأسنان أو الشعر، باستقلال عن المجتمع. فالحقوق مرتبطة بالأدوار والوظائف التي للناس في المجتمع.

غير أن السؤال يظل: ألم يبقَ شيء من نوع السلطوية المزعجة في فكر أفلاطون؟ ربما، وبمعنى من المعاني، يوجد شيء من ذلك، إذا أوّلنا أفلاطون حرفياً، وعصّرناه. فالسلطوية تظهر، من بين أشياء أخرى، في إملائه المفيد أن النظام التربوي يحتاج أن يربي مواطنين ذوي كفاءة، فهو لم يسمح بمناقشة افتراضات نظريته في الدولة. ومبادئها مفترضة، من غير إعطاء السكان فرصةً لمناقشتها مناقشةً عقلية. والتفكير الحر والنقدي ممنوعان. ويمكننا، دفاعاً عن أفلاطون، أن نقول إنه قد لا يكون قصد أن يؤسس مثل تلك الدولة المثلى، حتى عندما كان في سرقوسة (Syracuse) ـ فقد كانت مجرد دولة مثالية يوتوبيا (Utopia). وكما إن القول بأن أفلاطون لم يكن يرغب بمناقشة فلسفته، كما ذكرنا هنا، قبل قليل، هو قول غير يقيني. على العكس، فالمحاورات الأفلاطونية تشهد على قدرته وعلى رغبته في مراجعة تفكيره. لذا نقول إن أفلاطون لم يكن سلطوياً بالقدر الذي تضمن قولنا السابق. من الصعب تحديد موضع أفلاطون بالنسبة إلى أيديولوجيات زماننا السياسية[15]، أو مناقشته

(15) غير أن السؤال هو: ألم يكن أفلاطون ضد الديمقراطية؟ فهو قد وضع السلطة ـ



مع الشيوعية والفاشية. إن الكلام عن أن الدولة المثلى هي

= كلها بيد الخبراء وجعل الناس يحكمون من الأعلى. ذلك صحيح، غير أننا نحتاج أن نضيف القول بأن «الخبراء» في دولة أفلاطون المثالية هم من نوعٍ مختلف عن النوع الذي عندنا، في مجتمعنا. خبراؤنا هم خبراء بفضل معرفتهم الفعلية لقسمٍ معين جزئي من الواقع، على أساس افتراضات تصوراتية ومنهجية معينة، فخبراؤنا ليسوا بخبراء في «الخير». فهم ليسوا خبراء بما يجب أن يكون، وبالأهداف التي يجب أن تكون لدينا للمجتمع وللحياة الإنسانية. فكل ما يمكنهم هو أن يقولوا لنا إذا كنا نريد أن نحقق هذا الهدف أو ذلك، وعندئذٍ علينا أن نفعل هذا أو ذاك. فلا يستطيع الخبراء أن يقولوا لنا، أكثر من سواهم، ما الهدف الذي يجب أن يكون هدفنا. وهذا هو السبب الذي يمكننا من تسويغ الديمقراطية لا الخبرة في مجتمعنا. أي أن الخبراء كخبراء ليس لديهم اختصاص ليقولوا كيف يجب أن تكون الأمور. لذلك، فإن الناس العاديين من البشر يحق لهم، وبشكل كامل، أن يشاركوا في السياسة، لكي يشتركوا في القرار الخاص بنوع المجتمع الذي يريدون. غير أنه ليس بالإمكان تسويغ الديمقراطية بهذه الطريقة في المجتمع المثالي الذي تصوره أفلاطون، لأن «الخبراء» هنا هم خبراء أيضاً في الأهداف والقيم. لديهم، في نهاية الأمر، الرؤية الفضلى المتبصِّرة في مثال الخير. وحيازتهم على أفضل رؤية لمثال الخير تجعلهم خير الفضلاء. وإذا لم يوجد ذلك النوع من الخبراء الذي تحدث عنه أفلاطون، ولم يكن ممكناً لكل واحد أن يكون مثل هؤلاء الخبراء، فإننا نقول، وبشكل نظري، إنه لن يكون من السهل الدفاع عن الديمقراطية كشكل حكم مثالي. وهكذا، يتحول الاعتراض الذي يقول إن أفلاطون كان معادياً للديمقراطية إلى مشكلة. وعلى كل حال، يمكننا أن نعترض بالقول إن تمييز أفلاطون بين الخبراء والشعب ـ بين ذوي الكفاءة الكاملة في كيفية الأشياء وكيف يجب أن تكون وعديمي الكفاءة ـ ليس سوى مسلَّمة من المسلَّمات. والمسائل الحقيقية تنشأ من الحقيقة التي تفيد أنه لا يوجد إنسان كليّ المعرفة، ولا يوجد إنسان كامل الجهل في الحقائق والقيم والنظرات. لذا، فإن مسألة العلاقة بين حكم الشعب وحكم تكون السلطة فيه في أيدي ذوي الكفاءة معقَّدة أكثر من ذلك بكثير. غير أن بعضاً من الناس سيقول إن أفلاطون وضع مطالب تتحدّى كل طرف، هذا على الأقل، فقد طلب من الناس أشياء يصعب على أي إنسان أن يفعلها، أو أن يكون راغباً في فعلها. غير أن السؤال هو: ما الذي يريده الناس حقيقةً؟ فما يقول الناس أنهم يريدونه لا يكون دائماً هو ما يريدون. والسؤال هو: كيف يعرف أفلاطون ما «يريد الناس حقيقةً»؟ أو ليس الزعم بأن الناس «يريدون حقيقةً» شيئاً هم عاجزون عن الحصول عليه، مثلاً الحياة للمجتمع وأن يكون الإنسان جزئياً من دون أسرة وملكية خاصة. وقد يجيب أفلاطون بالقول إن نظامه التربوي يضمن أن يكون كل شخص في موقعه الصحيح، أو موقعها الصحيح، في المجتمع، أي يجب على كل شخص أن يفعل ما يقدر هو، أو هي، على فعله، أي ذلك الذي جُهِّز هو، أو هي، أفضل تجهيز بغية القيام به. لذا، فإن المهمات في المجتمع المثالي هي في حدود قدرة كل =



اشتراكية بأكثر تفسيرات المصطلح معقولية، كلام متكلّف. وهناك ما يغري بوصف أفلاطون محافظاً، بمعنى كونه «مؤيداً للنظام القائم». غير أن هذا تعريف صوري، لأن ما أراد أفلاطون الحفاظ عليه هو الدولة ـ المدينية اليونانية، وليس مصالح النبلاء أو الرأسمالية مثلاً. وحتى بالنسبة إلى دولة المدينة اليونانية، يصعب اعتبار أفلاطون محافظاً، أي إنساناً يريد المحافظة، لأنه لم يكن معجباً بالتقاليد من غير نقد. وقد كان ناقداً لها، وطلب ما يستحق الحفاظ عليه وما يمكن الحفاظ عليه. وبذلك المعنى كان متطرفاً راديكالياً (Radical)، أي «إنساناً يريد أن يغيّر النظام القائم على أساس نقد عقلي»، غير أن هذا هو أيضاً تعريف صوري، فما يعنيه نوع التطرف الراديكالي، في كل حالة، يتوقف على ما هو النظام القائم وعلى معايير العقلانية. وقد يكون من الصواب تسمية أفلاطون سياسياً يمينياً متطرفاً (rechts - radikal)، أي: من يضع العقل فوق التقاليد (Radical)، ولكنه يعتقد أن معظم التقاليد تجتاز الاختبار بنجاح، وبالنتيجة فإن التقاليد معقولة «الجناح اليميني»، غير أن هذه التسمية قد تكون غامضة أيضاً. فالتعبير Rechts-radikal استعمل في ألمانيا لوصف ميول معينة خلال فترة الحرب، لكن التقاليد والعقل لم يكونا متكافئين في برلين هتلر وأثينا أفلاطون.

= واحد، ولا تتعداها. وعلى العكس من تعدّيها، فإن المسموح به هو أن يعيش طبقاً لأفضل قدراته أو قدراتها. وما نريده هو أن نكون قادرين على التحقيق الدقيق للقدرات التي نملكها، وبأفضل ما يكون. وما هو أفضل يتحدَّد بمثال الخير. ولا وجود لأساس آخر لتحديد ما يجب أن نفعل غير مثال الخير. فمثال الخير، الواحد والثابت، هو الذي يحدِّد ما هو الخير، لا آراء الناس الاعتباطية والمتغيرة، وهم الذين لم يتصوَّروا مثال الخير. وهكذا نقول إن ما يريده الإنسان حقيقةً هو ما يقدر هو أو هي عليه، وما يجب هو، أو هي، أن يفعله، فلا وجود لتناقضٍ في النظرية بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة.



في كتابيه القوانين (*The Laws*) ورجل الدولة (*The Statesmen*) سمح أفلاطون، أكثر من قبل، بذكر صعوبات تحقيق المُثُل، فدافع عن «الدولة التالية للفضلى». وسمح لكل إنسان أن يكون مالكاً بحق تكوين أسرة، كما سمح بأن يحكم المجتمع بالقوانين. وزيادة على ذلك، قال إن أفضل حلّ، أي أفضل حكم، هو الحكم المؤلف من الملكية (الكفاءة) والديمقراطية (السيطرة الشعبية). وتؤول هذه التعديلات إلى أرسطو الذي أكّد الممكن، أي ما يمكن تحقيقه، وليس المثالي، كما فعل أفلاطون في محاورة **الجمهورية**.

الرجل والمرأة

نظرة أفلاطون إلى موقع المرأة في الدولة المثلى تساعد على توضيح نظرته إلى العلاقة بين ما هو بيولوجي وما هو ثقافي، وبين ما هو خاص (oikas) وما هو عام (polis). ويدافع أفلاطون عن مساواة واسعة بين النساء والرجال. وهذه المسألة جديرة بالملاحظة عندما يفكر الإنسان بالموقع المتدنّي الذي كان للنساء في المجتمع اليوناني لزمانه. وقد اتخذ أفلاطون هذه النظرة، لأنه اعتبر الفروق البيولوجية بين الرجال والنساء ليست بذات علاقة بمسألة نوع من المهمات التي يقدر كل شخص على القيام بها في المجتمع، أي: أن تحمل النساء أطفالاً مسألة لا تسوّغ تقسيم عمل على أساس الجنس تقوم النساء وفقه بالأعمال المنزلية، ويقوم الرجال وحدهم بالواجبات العامة[16]. وانطلاقاً من هذا الأساس، اعتبر أفلاطون مدافعاً مبكراً عن حقوق النساء. ومخالفاً لتقاليد عصره، حاجج أفلاطون لمصلحة

---

(16) نحن هنا مدينون لسيلا بنحبيب (Seyla Benhabib) وليندا نيكولسون (Linda Nicholson) في: "Politische Philosophie und die Frauenfrage," in: *Handbuch der politischen Philosophie*, I (Münich: Fetscher and H. Münkler, 1987).



الفرص التربوية المتساوية للأولاد الذكور وللبنات، أي المساواة في التعيين في الوظائف، كل واحد بحسب ما أُعِدَّ له، والمساواة في فرص التعامل الاجتماعي، والمساواة القانونية والسياسية للجميع. وعلى كل حال، يجب عدم تفسير ذلك بأنه يعني أن أفلاطون كان مدافعاً عن حقوق الفرد العامة، بالمعنى نفسه الموجود في العصر الحديث (بدءاً من لوك (Locke) إلى مِل (Mill)، انظر الفصلين 11 و14). تلك الحقوق عند أفلاطون مرتبطة بموقع الشخص في المجتمع.

كان أفلاطون يعتبر الكائنات البشرية كائنات روحية، بشكل رئيسي، ولكن البشر أيضاً كائنات مفكرة وسياسية. أما الجانب البيولوجي فمرتبته أدنى في نظرته إلى المجتمع، لذلك، لم يؤيد فكرة تقسيم العمل وفكرة نظام هرمي على أساس بيولوجي. وهذا يشرح وجهة نظره الراديكالية. لماذا لا تكون النساء قادرات، مثل الرجال، على القيام بواجبات عامة؟ وعلى كل حال، يجب تعديل هذه الصورة عن أفلاطون كمنظِّرٍ يقول بحقوق متساوية، ففي موضع آخر عبَّر أفلاطون عن النظرة التي تنتقص من قدر النساء التي كانت نظرةً نمطية في عصره[17].

وبالنظر إلى التباين الموجود في مناقشة أفلاطون للجنسين، فقد قيل إن أفلاطون كان يخشى النساء ومجالهن، أي الإنجاب والإشراف على أجيال جديدة، فالذي يحكم هنا في ساحة التوالد والتربية الاجتماعية هو الحياة الخاصة. وتتجاوز هذه الساحة السيطرة العقلية. لذلك السبب يجب وضعها تحت السيطرة، فتصير الحياة

---

(17) انظر محاورة طيماوس (*Timaios*)، 42a، حيث يذكر أن الرجال يؤلفون الجنس الأعلى، أو محاورة الجمهورية 395، 548b وكتاب القوانين 781 a-b، حيث يحذِّر من النساء بوصفهن مصدراً للرذائل الضارة اجتماعياً.



الاجتماعية كلية الشمول، وتُلغى الحياة الخاصة فعلياً، ولن يكون هناك ملكية خاصة ولا زواج أحادي ولا روابط بين الوالدين البيولوجيين وأولادهما. وكل شيء يجب أن يصير عاماً ومشتركاً. وبالنسبة إلى النظرة التي تقول إن أفلاطون كان من القائلين بالمساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً، فذلك صحيح من حيث إن أفلاطون قال بالمرتبة المتساوية في المجتمع، لكن ذلك كان لأنه كان يحاول استئصال ميدان النساء التقليدي. والواقع هو أن أفلاطون اضطهد النساء لأنه خشيهن، كما لو أنهن قوة لا يمكن السيطرة عليها، ولهن سلطة في تشكيل الأطفال والصغار في الميدان الخاص. لن نقرر أياً من التأويلات لوجهة نظر أفلاطون الخاصة بمسائل الجنس هو التأويل الأفضل. غير أن المؤكّد هو أن أفلاطون يضع الحياة العامة فوق الحياة الخاصة، تماماً مثلما اعتبر العقل والتربية أعلى مرتبة من الطبيعة البيولوجية.

مسؤولية الفنون الأخلاقية

محاورات أفلاطون صنَّفته كاتباً ممتازاً ومن الطراز الأول (Classic). فهو لم يكن فيلسوفاً وحسب، بل شاعراً أيضاً، والحق أنه كان كاتباً عبقرياً. وكان مصدر إلهام لفنانين وشعراء كثيرين (وبخاصة في الحقبة الرومانسية قبل سواها). ولم تكن النظرة إلى أفلاطون تعتبره فيلسوف الصور المحضة وفيلسوف رياضيات وفيلسوف القوى الروحية نظراً لموقفه الديني من الحياة ليس غير، وإنما اعتبرته فيلسوف الشعر والفنون أيضاً[18]. ومع ذلك كان

---

(18) «Muses» تشير إلى الإلهات اليونانيات التسع واللواتي يمثّلن الفنون والعلوم: التاريخ (Clio)، والشعر الغنائي (Euterpe)، والمسرح الهزلي (Thalia)، والمأساة (Melpomene)، والرقص (Terpsichore)، والشعر الغزلي (Erato)، والأغنية المقدسة (Polyhymnia)، والفلك (Urania)، والشعر الملحمي (Calliope).



أفلاطون يرتاب من الفن والفنانين في فلسفته السياسية. وقد أيّد فكرة مراقبة صارمة للفنون في الدولة المثلى، وطرد الفنانين الذين لا يريدون التكيّف أو لا يقدرون على التكيّف. فكيف يمكن لذلك كله أن يتلاءم؟ وماذا يقصد بهذا الدور الغامض الذي أراده أفلاطون للفنون؟ أما الأسباب فكثيرة. غير أننا نضع التحليل الآتي، مع تحفظنا لوجود مشاكل تتعلق بالتأويل هنا، كما في كل حالة أخرى.

مما يستحق الذكر، وفي المقام الأول، هو أن أفلاطون لم ينشئ تمييزاً واضحاً بين ما هو حق وما هو خير وما هو جميل ـ أو بين العلم والأخلاق والفن ـ كما كان شائعاً في الأزمنة الحديثة منذ عصر التنوير. ففي الأزمنة الحديثة نجد، مثلاً، شعار الفن للفن (l'art pour l'art)، إذ كانت النظرة إلى الفن تعتبره متميّزاً ومستقلاً عن المشاغل الأخلاقية والسياسية. ومن المنظور الحديث، يبدو معقولاً القول إن الفن يجب أن لا يُقوَّم إلاّ بمعايير فنية، وليس بما إذا كان خيراً أو حقاً نافعاً أو ضاراً. قد يكون العمل الفني عظيماً حتى لو لم يكن فيه تعزيز للأخلاق أو الحقيقة! غير أن مثل هذا التمييز الصارم بين ما هو حق وما هو خير وما هو جميل لم يكن تمييزاً معقولاً عند أفلاطون. على العكس من ذلك، فقد كانت وجهة نظره تفيد أن المُثُل مترابطة، أي: باعتبار الخير والجمال مثالين فهما مترابطان. الجميل يشير إلى الخيّر، والخيّر يشير إلى الجميل، فلا يمكن الفصل بين الفن والأخلاق. وعلم الأخلاق (ethics) وعلم الجمال (aesthetics)[19] لا ينفصلان. وهذا يعني، من جهةٍ، أن

---

(19) aesthetics من الكلمة اليونانية aisthétikos، ومن aistanesthai، وتعني يحس (to Sense) يدرك بالحس (Perceive).



الفنانين مهمّون للمجتمع، ويعني، من جهة أخرى، أن أفلاطون لا يمكن أن يسمح لنفسه أن يبقى حيادياً تجاه الفن (أو الفنون).

هناك نقطة أخرى أيضاً ذات صلة بنظرية المُثُل تؤثّر على نظرة أفلاطون إلى الفنون. المُثُل، بحسب نظرية المُثُل، تمثّل الحقيقة الحقّة. والأشياء في عالم الإدراك الحسي هي بطريقة ما انعكاسات للمُثُل. وهذا يعني أن الرسّام التشكيلي عندما يرسم غزالاً، مثلاً، فإنه هو، أو هي، يقوم بصنع نسخة عن نسخة بمعنى ما. أولاً، لدينا مثال الغزال، ثم الكثير من الغزلان في عالم الإدراك الحسي، وأخيراً لدينا لوحة لأحد تلك الغزلان المدرَكة بالحس. وهكذا، يكون الفن في الدرجة الثانية، أو حتى الدرجة الثالثة، فهو ينسخ النسخ! وبهذا المعنى، لا يمكن وضع الفن في مرتبة عالية، ما إذا نظر إليه من منظور الحقيقة وفكرة النسخ. والمحاكاة فكرة أساسية في نظرة أفلاطون إلى الفنون، فالأشياء المدركة بالحس هي نسخ عن المُثُل، والأعمال الفنية نسخ عن الأشياء المدركة بالحس. والمُثُل هي أيضاً مُثُل عليا نسبة إلى الأشياء المحسوسة، وبالنتيجة هي كذلك بالنسبة إلى الأعمال الفنية التي تنسخ الأشياء المحسوسة. لذا، يجب أن يحاول الفنانون نسخ المُثُل. ولا مهرب من هذا الطلب، في ضوء فلسفة أفلاطون. وهكذا، فإن نظرية الفن التي تعتبره محاكاة (في اليونانية: mimesis) مرتبطة بطلب الحقيقة، أولاً ما يتعلق بالواقع الحسي، ثم ما يتعلق بالواقع المثالي الذي يعتبره أفلاطون الواقع الحقيقي. غير أن الكائنات البشرية، وخلال العملية التربوية الطويلة في حياتهم يتذبذبون بشكل دائم بين الخبرة في عالم الإدراك الحسّي والرؤية المتبصِّرة لعالم المُثُل، وهذا ينطبق على الفنانين أيضاً. وهذا هو السبب الذي جعل أفلاطون يرى أنه من الممكن التصوّر بأن يكون وحي الفنان آتياً من المُثُل مباشرة، وليس من الأشياء المدركة بالحس وحدها. وحالتئذٍ يصير الفنان نوعاً من الوسيط (medium)



للمُثُل. غير أن هذا غامض أيضاً وفقاً لأفلاطون، لأن الفنانين لا يملكون الإرشاد العقلي الذي عند الفلاسفة، فالفنانون الملهمون يعجزون عن وصفٍ ملائم لما يحصل لهم، فقد يفسدوه أو يشوّهوه. وهذا هو السبب الذي يقضي أن يقوم الفلاسفة بالإشراف، حتى عندما يعرض الفنانون إلهاماً مستمداً مباشرة من المُثُل.

يقدم أفلاطون في محاورة **الجمهورية** توجيهات دقيقة تتعلق بكيفية عمل الفنانين على اختلافهم، فالشعراء على سبيل المثال ـ وبكل سحرهم، وبعلاقتهم البعيدة بالحقيقة الملزمة ـ يجب أن يخضعوا لضبط من يملكون الرؤية المتبصِّرة، قال: «يجب أن يظل اعتقاداً راسخاً بأن تكون التراتيل للآلهة ومدائح مشاهير الرجال هي الشعر الوحيد الذي يجب السماح به في دولتنا»[20]. غير أن هذا «الضبط النوعي» لا ينطبق على فنون الكلام وحدها. وهو ينطبق بالمقدار نفسه على الموسيقى والغناء، وهما شكلا الفن (عند أفلاطون) اللذان يصلان إلى الروح مباشرة. وهكذا، يرفض أفلاطون نوع الموسيقى الذي يضرم نار العاطفة الجيّاشة والتي لا ضابط لها، والنوع الذي يهدهد إلى حالة السكر الناعسة. والموسيقى مثلها، مثل أي فن آخر، يجب أن تكون جزءاً من تربية النفس وتقوية الخُلق الأخلاقي. وهي مثل الشعر، لكي تعزّز الرؤية المتبصرة إلى المُثُل، بما في ذلك العدالة، وليس للحطّ من أفكارنا وعواطفنا أو تشويشها.

أفلاطون فيلسوف أكّد، وبشكل خاص، الوحدة والتوحيد الديالكتيكي، وليس الانقسام والتفرقة. والوحدة والتماسك هما فوق ما يقسم. لذا، فهو كلي (holist). وبما أنه لم يميّز بين الساحات والمهمات المختلفة، لم يقدر أن يلائم الحرية التي يمكن أن تقدمها تلك الساحات المختلفة.

(20) محاورة الجمهورية، 607a.



أسئلة

● ناقشْ نظرية المُثُل عند أفلاطون، واشرحُ الفرق بين الرؤية المتبصِّرة لهذه المُثُل ومعرفة الظواهر المدركة بالحواس.

● «تقدم نظرية المُثُل عند أفلاطون أساساً صحيحاً وكلياً للمعايير والقيم الأخلاقية ـ السياسية»، ناقشْ ما يمكن أن يكون أساس هذا الرأي.

● ناقشْ العلاقة بين نظرية المُثُل عند أفلاطون وعقيدة الدولة عنده.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Crito. Translated by Benjamin Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.
Ion. Translated by Benjamin Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.
Phaedo. Translated by Benjamin Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.
The Republic. Translated by Benjamin Jowett. Oxford: [n. pb.], 1892.

مصادر ثانوية

Barker, E. *Greek Political Theory*. London: [n. pb.], 1970.
Kraut, Richard (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: [n. pb.], 1992.
Taylor, A. E. *Plato, The Man and his Work*. 5th Edition. London: [n. pb.], 1948.



الفصل الرابع

أرسطو ــ النظام الطبيعي والإنسان «حيواناً سياسياً»

حياته: ولد أرسطو في عام 384 في مدينة ستاغيرا (Stageira) الأيونية على ساحل مقدونيا (Macedonia). كان أبوه طبيباً في البلاط المقدوني. وربما أدت مهنة والده دوراً في إيقاظ اهتمام أرسطو بالبيولوجيا. على أي حال، تأثر تفكير أرسطو من نواحٍ عديدة بالبيولوجيا، تماماً مثلما تأثر تفكير أفلاطون بالرياضيات.

جاء أرسطو، وهو في سن السابعة عشرة أو الثامنة عشرة، إلى أثينا، وصار تلميذاً في الأكاديمية (Academy)؛ بقي هناك حوالى عشرين سنة إلى أن توفي أفلاطون في عام 347 ق. م. وكان لاتصال أرسطو بأفلاطون وقعٌ عظيم على أرسطو بوصفه فيلسوفاً، على الرغم من أنه ابتعد في النهاية عن فلسفة أفلاطون، وأنشأ فلسفة يمكن وصفها، في نقاط كثيرة، بأنها تتعارض مع تعاليم أفلاطون. وهذا ينطبق على نظرية المُثُل، وأيضاً على نظرية أفلاطون السياسية، ففي حين نظر أفلاطون إلى الأعلى نحو المُثُل، نظر أرسطو إلى الظواهر الجزئية الكثيرة. وبينما حاول أفلاطون أن ينشئ نظرية دولة مثالية كاملة وخالدة، بدأ أرسطو بدرس أشكال الدولة القائمة، وحاول أفضلها الذي يمكن تحقيقه. لكن علينا أن لا نؤكد بقوة تلك



الفروقات بين أفلاطون وأرسطو إلى الدرجة التي نغفل عندها وجوه الشَّبه بينهما. وبعد وفاة أفلاطون قام أرسطو برحلات دراسية متنوعة. ودرس بشكل خاص الكائنات المائية وباعتباره بيولوجياً وصفياً، عرف الملاحظة والتصنيف (وليس الاختبار ـ فإجراء الاختبارات بدأ بدايةً جدّية خلال عصر النهضة).

وعمل أرسطو بضع سنوات معلماً للأمير الملكي الشاب في مقدونيا، وهو الإسكندر الكبير في المستقبل، غير أننا لا نعرف أي تأثير لأحدهما على الآخر. وكان أرسطو مهتماً بشكل رئيسي بالدولة المدينية، وليس بفكرة إمبراطورية واسعة تشمل اليونانيين والفرس.

بعد تسلّم الإسكندر مقاليد الحكم انتقل أرسطو إلى أثينا، وأنشأ مدرسته الخاصة الليسيوم (The Lyceum) (335 ق. م.)[1]. استمرت المدرسة ما يزيد على 860 سنة، وهي مدة أطول من أعمار جميع الجامعات الأوروبية الحالية تقريباً. وأسس أرسطو مكتبةً في الليسيوم، وأول متحف خاص بالتاريخ الطبيعي. ونظّم في المدرسة أبحاثاً من أنواعٍ مختلفة، وغالباً ما كانت الأبحاث عملاً جماعياً، مثلاً جمع أرسطو، بمساعدة مساعدين من الشبان، أوصافاً منظمة لِـ 158 شكلاً مختلفاً من أشكال الحكم في الدولة ـ المدينية في اليونان. ونحن لا نملك من ذلك العمل الضخم سوى قسمٍ واحدٍ يتعلق بالتطور الدستوري الأثيني. وكانت المواد في الليسيوم تشمل الفلسفة والتاريخ والتربية المدنية والعلوم الطبيعية (البيولوجيا) والخطابة والأدب وفن الشعر. وقد يكون معظم بقايا الكتابات المنسوبة إلى أرسطو ملاحظات مأخوذة من محاضراته الأكاديمية. وعندما توفي الإسكندر في عام 323 ق. م.، قام الأثينيون ضد أرسطو لماضيه المقدوني،

---

(1) انظر: Lycée، مدرسة ثانوية فرنسية.



فغادر أثينا، وتوفي في السنة التالية وهو في الثانية والستين من العمر (في عام 322 ق. م.).

هناك كتابات كثيرة لأرسطو، إلا أن كتابات كثيرة أخرى فُقِدت. وكان تلاميذه هم الذين يحررون كتاباته، بمقدار كبير. وقد رُتبت ونُظمت كتابات أرسطو، حوالى نهاية القرون الوسطى، كمواد مطلوبة للقراءة في المراكز التعليمية المختلفة في أوروبا. أمّا أرسطو الأصيل فكان ذلك الفيلسوف البحّاثة، لا الفيلسوف ذا النظام الفكري الكامل والمغلق، والذي يقدم جميع الأجوبة.

الفكرة أو الجوهر

أفلاطون وأرسطو

اعتقد أرسطو وأفلاطون بأن البشر لا يتمكّنون من العيش إلا في مجتمع، وكلاهما عنيا بالمجتمع دولة المدينة اليونانية. ولكن يتوضح التعارض العام بين أفلاطون العقلي المثالي وفيلسوف الفطرة النقدي أرسطو من خلال نظرتهما إلى المجتمع، أي: ينتقد أفلاطون الأحوال الواقعية باللجوء إلى مطالب العقل، ويعتبر السياسة مهمة يجب القيام بها: وهي تقريب الأحوال الواقعية لتصير متَّسقةً مع المثال الأعلى. أما أرسطو، فهو ينطلق من الأشكال الموجودة للدولة، وليس للعقل من دورٍ سوى أن يكون وسيلة لتصنيف الموجود في الواقع وتقويمه. وهذا يعني أن أفلاطون ينظر إلى ما وراء النظام القائم، إلى شيء جديد، نوعياً. أما أرسطو، فيبحث عما هو الأفضل بين الموجودات. وما يقوله هو أكثر واقعيةً لأنه يلائم بشكل أفضل الأحوال السياسية للدول ـ المدينية في زمانه.

لا شك في أن وصفنا لأفلاطون وأرسطو، على ذلك النحو،



هو تبسيط، غير أنه يظل نافعاً في إشارته إلى الفروقات المعينة التي تنطبق على نظرياتهما الفلسفية المَحْض والسياسية. غير أن تنبيهنا إلى تلك الفروق يجب أن لا يحجب عنا الحقيقة المفيدة أن للفيلسوفين الكثير من الأمور المشتركة. والخيط الواصل في التطور من أفلاطون إلى أرسطو ذو علاقة بالحقيقة التي تقول إن أرسطو حاجج ضد أفلاطون ـ أي إن أرسطو دفع بحججٍ ضد أفلاطون، فلم يقتصر عمله على تقديم نظرة جديدة فحسب. ويمكننا القول إن أرسطو يمثّل نوعاً من الاستمرارية العقلية لأفلاطون، من دون اتخاذ موقف يتعلق بأي منهما كان المفكر الأفضل. على سبيل المثال، انتقد أرسطو ما سُمي بنظرية المُثُل الأفلاطونية، كما فعل أفلاطون ذلك.

الجوهر وصفاته

بينما يقول أفلاطون إن المُثُل هي الموجدات الحقيقية، وهي النظرة الشائعة في التأويلات في الكتب المدرسية، يرى أرسطو أن الموجودات المستقلة هي الأشياء الجزئية، أو «الجواهر» مستخدمين المصطلح الأرسطي، فبرج إيفل وحصان الجار وهذا القلم أمثلة على الأشياء الجزئية؛ عن الجواهر بالمعنى الأرسطي، أي: هي ذات وجود مستقلاً. أما ارتفاع برج إيفل واللون الذهبي لحصان الجار والمقطع السداسي الشكل للقلم فهي صفات لا وجود مستقلاً لها عن البرج والحصان والقلم. الجواهر لها صفات، والصفات توجد كصفات للجواهر، لكن ما عدا ذلك لا وجود مستقلاً للصفات. ويمكننا النظر إلى أشياء صفراء متعددة، ونتكلم على صفة «الاصفرار»، ونتكلم عما يقابله من أشياء وصفات، غير أن ذلك كله لا يجعل صفة الاصفرار فكرةً ذات وجود مستقل، بحسب ما رأى أرسطو.



صفة الصفرة موجودة في الأشياء، وبسببها[2]. وبما يشابه ذلك، يمكننا النظر إلى بلاك بيوتي (Black Beauty) وتريغر (Trigger) وأحصنة أخرى، ونتكلم عنها بالقول إنها أحصنة. وعندئذٍ نكون مهملين للصفات الفردية والعَرَضية لكل حصان، ومركّزين على ميزتها المشتركة كأحصنة، فلا تعود صفة اللون الذهبي أو اللون البنّي جوهرية، ولا صفة النحولة أو الامتلاء، أو صفة الطبيعة الجيدة أو العناد. وهذه كلها ليست بالصفات الجوهرية عندما نبحث عن جوهر الحصان، لكن ثمّة صفات أخرى لا يمكن أن يكون الحصان موجوداً من دونها، إذا كان لا بدَّ من أن يظل حصاناً، مثلاً كونه حيواناً لبوناً، وله حوافر. مثل هذه الصفات تدعى صفات جوهرية، أي: إنها ما يميّز ذلك النوع من الجوهر. ويمكننا من ذلك التمييز بين الصفات الجوهرية والصفات غير الجوهرية، بأن نصوغ تصوراً للنوع (a Concept of Species)، مثلاً نوع الحصان الذي يتألف من الصفات الجوهرية للحصان.

وهكذا، فإن أرسطو رأى أن الجواهر هي ما له وجود فعلي، أما الصفات والأنواع فوجودها نسبي لأنها توجد في الجواهر (الأشياء الجزئية) أو معها:

الباب البني/ البني = شيء جزئي (جوهر)/ صفة ونوع = وجود مستقل / وجود نسبي

---

(2) على سبيل المثال، يستخدم أرسطو حججاً من النوع الآتي: إذا كانت فكرة أخضر تفيد كل ما تحوز عليه الأشياء الخضراء بشكل مشترك، فإننا نحصل على خيارين، هما: أولاً، يمكننا القول إن فكرة أخضر هي ذاتها خضراء، لكن عندئذٍ تكون فكرة أخضر، في الوقت نفسه، عنصراً ملائماً لنفسه. ويمكننا عندئذٍ أن نسأل إذا ما لم يكن هناك شيء ثالث مشترك في الفكرة الخضراء عن الأخضر وفي الأشياء الجزئية الخضراء (ويمكننا، من جديد، أن نثير السؤال ذاته عن هذا الشيء الثالث، وتدعى هذه الحجة «بحجة الإنسان الثالث»). ثانياً، يمكننا القول إن فكرة أخضر ليست خضراء، لكن يصعب عندئذٍ فهم الرأي المفيد بأن فكرة أخضر هي كل ما تشترك به الأشياء الخضراء.



وتكون النتيجة أن أرسطو أنزل الأفكار (المُثُل) إلى مستوى الأشياء، أي: الصفات والأنواع موجودة، لكن وجودها ليس إلاّ في الأشياء الجزئية[3].

وفي الخلاصة يمكننا تفسير العلاقة بين أفلاطون وأرسطو بما يلي: يعتقد أفلاطون وأرسطو معاً بأن الكلمات التصوّراتية (أسماء الصفات، مثل «أحمر» و«دائري»... إلخ، وأسماء الأنواع مثل «حصان» و«إنسان»... إلخ) تشير إلى أشياء موجودة، غير أن أفلاطون اعتقد أن هذه «الأشياء» هي مُثُلٌ موجودة «وراء» الظواهر الحسية، أي: نحن مصيبون عندما نقول هذه كرسي، وذلك أزرق. ولكن لرؤية ذلك، لا بدّ من أن يكون في حوزتنا، بشكل مسبق مثال الكرسي، ومثال الأزرق. والمُثُل هي التي تمكننا من أن نرى الظواهر بما هي عليه، مثلاً ككرسي وكأزرق، بينما عَدَّ أرسطو تلك «الأشياء» صوراً توجد في الظواهر الحسية. غير أنه يجب أن لا يفهم ذلك بشكل حرفيّ متطرف، فقد رأى أرسطو أننا نستطيع بعونٍ من العقل إدراك الكليّات أو الصور إدراكاً حسياً، فبإهمالنا ما هو فريد في الحصان بلاك بيوتي، نستطيع أن نتخيَّل الصورة الكلّية للحصان، ويمكننا أن نرى بلاك بيوتي، لكن صورة الحصان التي توجد فعلياً في بلاك بيوتي لا يمكن معرفتها بوضوح إلاّ بواسطة التجريد من ما هو حسّي ونوعي.

وبحسب أفلاطون فإن الخبرة الحسية شكل ناقص من المعرفة، أما المعرفة الحقّة فهي في رؤية المُثُل رؤيةً متبصِّرة. وهذه الرؤية للمُثُل تشمل النظر في عالم المُثُل «وراء» عالم الحس. أما أرسطو،

---

(3) غالباً ما تبدو التمييزات الأرسطية بسيطة ويمكن فهمها بسهولة غير أننا عندما ننظر إليها عن كثب حالاً تصير معقدة؛ مثلاً يمكننا أن نسأل: ماذا يبقى من الشيء الجزئي الموجود والمستقل، عندما تزال جميع الصفات ذات الوجود النسبي؟



فقد رأى للخبرة الحسية، لما هو تجريبي - حسي، وضعاً أكثر إيجابية. وأرسطو لا يرى، في نهاية المطاف، وجوداً إلا للأشياء الجزئية (الجواهر). غير أننا بمساعدة العقل نتمكن من أن نميّز الصور الكلية في الأشياء. وبكلام آخر نقول: إن للتجربة الحسية والعقل مرتبتين متكافئتين عند أرسطو أكثر مما لهما عند أفلاطون[4]. وسوف نعود إلى هذا التعارض بين الأفلاطونية والأرسطية في صلته بالجدل حول الكليّات (الفصل 6).

علم الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا)

بعض التصوّرات الأساسية

تسمى النظريات الفلسفية التي تدور حول الأشكال الأساسية

---

(4) كان أرسطو يرى أن المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية، وبإعمال التفكير في الخبرات الحسية، كالخبرات بالأحصنة المختلفة، تتمكن الكائنات البشرية من التعرّف إلى صورة الحصان الموجودة في هذه الأحصنة، وبتفكير أعمق بالصور، تصير المعرفة الفلسفية ممكنة. ويمكننا القول إن أرسطو اعتبر العلوم النظرية المختلفة درجات تجريد مختلفة من الخبرة اليومية، أي: في عالم الحياة لدينا خبرة حسية مباشرة بالأشياء المادية؛ فالفيزياء تمثّل تجريداً من صفات الأشياء المادية العَرَضية والمتميزة: لا هذه الصخرة الموجودة هنا، والآن، وإنما الصخرة كشيء فيزيائي له وزن معين وحركة معينة هي موضوع الفيزياء. وتمثّل الرياضيات تجريداً إضافياً: والتجريد، في هذه المرة، هو من صفات الشيء المادية، حتى يبدو الشيء شكلاً هندسياً أو قيمة عددية (أعداد). وأخيراً، عندما نزيد من تجريدنا، نصل إلى الميتافيزيقا، وهنا نهتم بالمبادئ والصفات الكلية.

لذلك، يمكن القول إن أرسطو تحرك من الخبرة الحسية صعوداً بواسطة التجريد، أما أفلاطون، بمعنى ما، فقد ابتدأ من «الأعلى» ونزل إلى «الأسفل» في اتجاه عالم الحس: والرؤية الديالكتيكية للمُثُل هي المؤكدة (عندما تحصل الرؤية بداية). ونحن نتحرك عبر الرياضيات والفيزياء والعلوم الإنسانية نحو مزيد ومزيد من الموجودات المتغيرة التي تعطي، بدورها، مزيداً ومزيداً من الرؤية غير اليقينية والمتحولة. (وهكذا، لا أحد يبدأ من عالم المُثُل، طبقاً لأفلاطون. علينا أن نتجول «صعوداً» و«هبوطاً» في محاولة بطول العمر بغية الحصول على أفضل رؤية ممكنة للمُثُل).



للوجود، مثل نظرية المُثُل ونظرية الجوهر والصفات، الأنطولوجيا (Ontology) (نظرية علم الوجود). وتُدعى النظريات الفلسفية المختصة بالأشكال الأساسية للمعرفة الإبستيمولوجيا (Epistemology) (نظرية المعرفة). وقد رأى أرسطو أن الخطوة الأولى في طريق المعرفة هي في اختبارنا الأشياء الجزئية بحواسنا، والخطوة التي تليها هي في تجريد تلك الأشياء من الصفات العَرَضية وصولاً إلى الصفات الجوهرية والكلية. وبعد ذلك، يوضع ما هو جوهري وكلّي في تعريف، مثلاً ما يخص الحصان بوصفه نوعاً. وحالما نحصل على تعريف للصفات الجوهرية للنوع، تصير لدينا معرفة على مستوى أعلى، لأن أفكار معرفتنا ثابتة وجوهرية. لذا، فإن أرسطو يرى أن اكتساب المعرفة بمثابة عملية تنطلق من الخبرة الحسية إلى رؤية الماهيّة، وكعملية تجريد في اتجاه الوصول إلى التعريف بشيء جوهري وكلّي. ومع أن أرسطو يرى أن الأشياء الجزئية، الجواهر، هي التي لها وجود مستقل (كما جرى ذكر ذلك في الأنطولوجيا)، فإنه يعتقد أن المعرفة التي يجب أن نبحث عنها هي المعرفة بالصفات الجوهرية والكلية (كما كان الرأي في الإبستيمولوجيا).
وبعد أن يتمّ انتقالنا من رؤية الجزئي إلى رؤية الكلي والجوهري، يمكننا أن نوظِّف هذه الرؤية للقيام باستدلالات منطقية صحيحة توصلنا إلى قضايا صحيحة أخرى، أي: إذا عرفنا أن الحصان حيوان لبون، وأن بلاك بيوتي حصان، يمكننا أن نستنبط القضية ـ النتيجة، وهي أن بلاك بيوتي حيوان لبون. وقد اشتهر أرسطو بصياغته ما يسمى القياس المنطقي (Syllogism) المتعلق بالنتائج المتضمّنة الصحيحة وغير الصحيحة من هذا النوع[5].

(5) نظرية المعرفة الأرسطية هذه التي تؤكد الاستدلالات الاستقرائية المؤدية إلى تعريف الجوهر والاستدلالات الاستنباطية من هذا التعريف، تعرضت لنقد عظيم خلال توسّع العلوم=



فضلاً عن المعرفة على شكل الإدراك الحسي لأشياء جزئية ورؤية الماهيّات ذات الصلة بالجواهر، يتوسّل أرسطو الحكمة العملية. وهنا، أيضاً، يشير إلى مبادئ أساسية غير مبرهنة وغير قابلة للجدل. وسوف نعود إلى أشكال المعرفة هذه، في ما بعد (المعرفة والتطبيق العملي)، لكننا سننظر أولاً، وعن كثبٍ، في رؤية الماهية التي بحث عنها أرسطو. رؤية الماهية ليست مجرد رؤية في تعريف النوع، فَلِفَهم ظاهرة علينا أن نعرف أسبابها. ويميل فهم أرسطو إلى العلة (causa في اللاتينية) ليكون أشمل من الفهم العادي للكلمة، فالصفات الأساسية لجميع الأشياء والأسباب الأساسية التي توجدها، كما هي، تُدرس في الأنطولوجيا الأرسطية، وهذه هي المصطلحات المفاتيح لها:

1 ـ الجوهر
2 ـ الصورة/ المادة
3 ـ «العلل» الأربع
4 ـ الوجود بالفعل/ الوجود بالقوة، التغيّر
5 ـ نظرية اللاهوت (الثيولوجيا)

الأسباب الأربعة

يتألف كل شيء جزئي (جوهر) من صورة ومادة. فكتلة الطين لها صورة معينة، والطين ذاته هو المادة. وتستطيع صانعة الخزف أن تحوّل هذه الكتلة من الطين إلى جرّة، فتصير هذه الكتلة من الطين (ذات الصورة والمادة) شيئاً جزئياً جديداً، ولها صورة مصقولة أفضل. وما حوّل الطين إلى جرّة هو صورة معينة مع مادة معينة هي

= التجريبية الجديدة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي (انظر الفصل 7 من هذا الكتاب).



الطين. وتنبؤنا الصورة عن نوع الشيء الذي تكونه الجرّة. والمادة هي ما صنعت منه الجرّة. غير أن الجرّة ليست صانعة نفسها، فصانعة الخزف هي صانعتها. وعندما تبدأ العمل تكون لديها أفكار معينة عما يجب أن يكون شكل الجرة لكي تتمكن من تحقيق هدفها، أي منع الماء من الخروج. ويتعاملها مع مادة خام معينة صنعت الجرة. ويمكننا بهذا المثل البسيط أن نشرح تعليم أرسطو الخاص بالعلل الأربع، فجرة الطين قد صنعتها «علل» أربع معاً.

1 ـ صورة الجرّة المصنوعة هي الهدف الذي اتجهت إليه العملية المبدعة برمَّتها: العلّة الغائية (causa finalis). وهذا مبدأ تكنولوجي وإفادته تقول إن الغاية هي التي ترشد عملية التغيير (telos) في اليونانية.

2 ـ إعداد صانعة الخزف للمادة الخام هو القوة المحركة، أو مصدر الحركة، في العملية: العلة الفاعلة (causa efficiens). وهذا هو مبدأ السببيّة الذي يقول إن ما يحدِّد العملية هو قوى ميكانيكية خارجية.

3 ـ ما صُنعت منه الجرة هو المادة: العلة المادية (causa materialis). وتتألف مما تصنع منه الأشياء. ويطابق هذا المبدأ المادة (المذكورة أعلاه).

4 ـ وأخيراً، هناك الصورة (المختلفة) المتوفرة لكتلة الطين/ الجرة في أي وقت. والصورة هي العلة الصورية (causa formalis). وتتألف من الصفات التي تكتسبها الأشياء. ويطابق هذا المبدأ الصورة (المذكورة أعلاه).

وقد صارت هذه «العلل» الأربع، وبأشكال مختلفة، جزءاً من الجدل الفلسفي، وهي لا تزال، وباستمرار، أساس المناقشات. فعقيدة العلة الصورية صارت جزءاً من النقاش الذي أحاط بالمُثُل



الأفلاطونية، والنزاع الجدلي حول الكليّات في القرون الوسطى، والنقاش الدائر اليوم حول المذهبين الاسمي (Nominalism) والواقعي (Realism).

وفضلاً عن ذلك، كان النقاش قوياً حول العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية. وكثيرون، في عصر النهضة، رفضوا العلة الغائية (causa finalis)، وفي الزمن الحديث يستمر النقاش حول العلاقة بين الشروح المبنيّة على الغاية والشروح السببيّة في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

وتصوّر المادة يثير مسائل كثيرة. ويمكننا الكلام على المادة كمادة (material)، مثل الطين أو الصخر أو الخشب، وقد تفيد المادة نفسها، مثل قطعة من الخشب، في أمور مختلفة، في ساق كرسي أو في يد فأس. وقد تكون للمادة نفسها صور مختلفة، وذلك يتوقف على خطة النجّار. غير أننا نستطيع أن نتصوّر ساقي كرسي مماثلين لشجرة، إذ إن لهما الصورة ذاتها. والصور أو الصفات كلية، ففي الإنتاج الواسع للإبر، تبدو المنتوجات كلها متشابهة. ولها كلها الصفات ذاتها ـ الشكل ذاته، الحجم ذاته، واللون ذاته... إلخ. غير أنها تُمثّل وحدات مختلفة ـ فليست جميعها، الإبرة ذاتها ـ لأن لكل واحدة مادتها الخاصة. وما يجعلها أشياء فردية متعددة، لا شيئاً واحداً، هو أنها تحوز على موادها الخاصة، وأنها، لذلك، يمكن أن توجد في مواضع مكانية مختلفة، مثلاً متجاورة، وأنه لا يمكن لعدة إبر أن تحتل المكان ذاته. والمادة، بهذا المعنى، هي التي تميّز بإضفائها على الأشياء صفة فردية. وبهذا المعنى نقول إن المادة (materia secunda) تعتبر مبدأ تفريد تمييزي (individuation). غير أننا نسأل: ما المادة قبل تشكّلها صوراً؟ هل نستطيع الكلام عما ليس له صورة؟ هذا المعنى للمادة الأولى (materia prima) تصور من نوع



الإشكالية. فضلاً عن ذلك، ارتبطت المادة، في العادة، في التعليم الأرسطي بالمؤنث (feminine)، والصورة أو المكوّن بالمذكَّر (masculine).

لقد أوضحنا هنا العلل الأربع بمثل من عالم الحرف اليدوية أو عالم المهنيين البارعين. وفعلنا ذلك انسجاماً مع تفكير أرسطو. وغالباً ما تكون أفكاره مبنيةً على العمليات المبدعة الموجودة في المهن المختلفة. غير أنه، وفي الوقت ذاته، يوظّف البيولوجيا مرجعاً. ومن الوجهة المبدأية، تنطبق العلل الأربع على جميع الأشياء. وعندما تكون المسألة خاصة بالأجسام العضوية التي تجدِّد تكوين نفسها عبر حياتها - مثل الورود والقطط - يمكننا القول إن العلة الغائية والعلة الفاعلة موجودتان، بمعنى أو بآخر، داخل تلك الأجسام نفسها؛ فهي حائزة على الهدف والقوة المحركة في داخلها، وليس من عامل خارجي مثل صانعة الخزف. وهنا نجد تمييزاً بين ما تصنعه الطبيعة وما يصنعه البشر (الثقافة). والأجسام الطبيعية تحوز على العلل الأربع داخلها، في مقابل مصنوعات البشر. غير أن الأشياء الموجودة في الطبيعة ليست كلها، أجساماً عضوية أو مصنوعات بشرية. فالأشياء الطبيعية غير الحية، مثل الصخور والماء لا يحددها النمو ولا الأهداف البشرية أو التدخل التشكيلي. وهنا، يزداد الكلام على العلة الغائية إشكاليةً.

التغيُّر وعلم الكونيات

توضح نظرية أرسطو الخاصة بالحركة «الطبيعية» والحركة «المفروضة» فكرة العلة الغائية في علاقتها بالطبيعة اللاعضوية - الأشياء، غير الحيّة والتي لا تُصنع. وتجدر الملاحظة أن أرسطو يعرّف أربعة أنواع من التغير، هي:



1 ـ التغيّر الجوهري، ويكون ذلك عندما يولد جوهر (شيء) ويفنى، كما يحصل عندما يولد حصان، ويموت.

2 ـ التغيّر الكيفي، حيث يغير جوهر (شيء) صفاته، مثلما يحصل عندما يتبدَّل لون ورقة نباتية من أخضر إلى لون ذهبي.

3 ـ التغيّر الكمّي، وفيه يزيد الجوهر (الشيء) من إحدى صفاته (أو ينقصها)، كما يحصل عندما تكون قطة ممتلئة الجسم وثقيلة، أو نحيلة وخفيفة.

4 ـ التغيّر المكاني، ويكون عندما جوهر (شيء) يغيّر موضعه المكاني، كما يحصل عندما يسقط حجر على الأرض، أو يطلق سهم نحو هدف.

وتنتمي نظرية الحركة «الطبيعية» «المفروضة» إلى النوع الأخير من أنواع التغير. ونقطة البداية هي أن جميع الأشياء تتألف من العناصر الأربعة ـ النار والهواء والماء والتراب ـ حيث يصعد العنصران الأولان إلى الأعلى (والنار بقوة أكبر من الهواء) ويهبط العنصران الباقيان إلى الأسفل (والتراب بقوة أكبر من الماء)، والأشياء المختلفة تتألف من مقادير مختلفة من هذه العناصر الأربعة. والأجسام الغالب على تركيبها التراب ستصل طبيعياً إلى الأسفل، والأجسام الغالب على تركيبها الماء سوف تغطي، بشكل طبيعي، الأجسام «الغنية بالتراب»، والأجسام الغالب على تركيبها النار ستبحث عن ارتفاعات أعلى، بينما تحتل الأشياء الغالب عليها الهواء تحت تلك التي عليها النار، وهذا يعني أن فعل السقوط، مثلاً، يُشرح بعقيدة أرسطو الخاصة بالأشياء الجزئية «الباحثة عن مكانها الطبيعي» وفاقاً لتركيبها من العناصر الأربعة، تلك هي كيفية شرح حركة السقوط بواسطة العلة الغائية. وبتوظيفنا الأنواع الأربعة للعلل،



يمكننا القول إن موضع الجسم الطبيعي هو العلة الغائية، ووزنه هو العلة الفاعلة، والطريق المؤدي إلى موضعه الطبيعي هو العلة الصورية، وتركيبه المادي هو العلة المادية. وعندما نطلق سهماً في اتجاهٍ أفقي، فإنه يتحرك في اتجاه أفقي في البداية، ثم، وبشكل تدريجي، ينحدر ويسقط، وفاقاً لزاويةٍ، نحو الأرض. فالسهم لا يسقط مباشرة إلى الأسفل عندما يطلق من حبل القوس. فهو يُدفع إلى الحركة، وهذه تجبره على الطيران في اتجاه مختلف عن اتجاه حركته «الطبيعية»؛ نعني السقوط المستقيم إلى الأرض. وهكذا، «فرض» على القوس الحركة في اتجاه لم يكن له أن يؤديها من دون ذلك الفرض. تلك كانت عقيدة أرسطو الخاصة بالحركة الاضطرارية. وفي عصر النهضة، بدأ شرح مثل هذه الظواهر بطريقة مختلفة، فقد انتقدت تصوّرات الحركة الطبيعية والحركة الاضطرارية، ورفضت معها فكرة الأسباب الغائية في الطبيعة (انظر غاليليو (Galileo)).

وميّز أرسطو في الفلك بين منطقتي العالم السفلية والعليا. وقال إن نظرية الحركة الطبيعية والاضطرارية تنطبق على جزء العالم الأقرب من الأرض («تحت القمري»، الواقع تحت القمر «Sublunary»). من جهة أخرى، تنتمي النجوم والكواكب إلى المنطقة العليا، حيث ترسم أفلاكها دوائر كاملة، وبسرعة ثابتة. وفي ما يلي ثلاث افتراضات فلكية أساسية:

1 ـ العالم مقسوم إلى منطقتين، واحدة سفلى والأخرى عليا، ولكل واحدة منهما قوانين حركة خاصة.

2 ـ الأفلاك في المنطقة العليا دائرية.

3 ـ تتحرك الأجسام السماوية في تلك الأفلاك بسرعة ثابتة.

4 ـ فضلاً عن ذلك، يعتبر الكون محدوداً.



جميع هذه الافتراضات موجود في النظرة المسماة بنظرة بطليموس (Ptolemy) إلى العالم (انظر الفصل 5، علم الفلك) التي سيطرت على علم الفلك إلى أن تمكّن النزاع الذي نشأ في العصر الجديد من تثبيت قدمه، فرفضت نظرية الميكانيك الجديدة (غاليليو ونيوتن) الفهم الأرسطي للحركة على سطح الأرض، كما رفضت نظرية الفلك الجديدة (كوبرنيكوس (Copernicus)، وكبلر (Kepler)، ونيوتن) فهم أرسطو للطبيعة في الفضاء السماوي، أي: رأى هذا الفهم الجديد أن العالم كله يخضع للقوانين ذاتها، وأن الأجرام السماوية تتحرك في مدارات فلكية إهليلجيّة، وبسرعة بيضاوية، وبسرعة متغيرة (وفي كون غير محدود).

الوجود بالفعل والوجود بالقوة والنظرة العالمية العضوية الهرميّة

تمييز أرسطو بين الصورة والمادة ذو صلة وثيقة بتمييزه بين الوجود بالفعل (Actuality) والوجود بالقوة (Potentiality)، نعني: أن بذرة الصنوبر هي هنا، والآن (فعلياً) مجرد بذرة، لكنها تحمل في داخلها قدرات طبيعية (إمكانيات) لتصير شجرة، وخلال نمو الشجرة تتحقق القدرات التي في داخلها. وهكذا يتحول الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل. وقد عمّم أرسطو هذا المظهر البيولوجي وطبقه على جميع الأشياء، أي: جميع الأشياء الجزئية مزيج من وجود بالقوة ووجود بالفعل، وجميعها يبحث عن تحقيق إمكانياته. فقدم أرسطو بذلك شرحاً بيولوجياً للتغير لا شرحاً ميكانيكياً، كما فعل الفلاسفة الميليزيون والذرّيون، فصار التغير عند أرسطو هو: تحقق الإمكانيات. وبذلك، تمكن أرسطو من تجنّب إشكالية تصور عدم الوجود ذات الصلة بتصوّر التغيّر. فالتغير ليس تأرجحاً بين الوجود وعدم الوجود. والخلق ليس نشوء شيء من لا شيء (ex nihilo). التغيّر المبني على النشوء البيولوجي والحِرف الخلّاقة يشمل تحقيقاً



للقدرات الموجودة. فما هو ممكن هو قوة ممكنة.

يمكننا انطلاقاً من هذه النظرية التي تختص بالتفاعل بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، أن نقول إن الحقيقي عند أرسطو، كما عند أفلاطون، ليس مطابقاً لما هو معطى فعلياً. الحقيقي عند أرسطو هو ذلك الذي يجاهد للتحقق، الصيرورة. والاستثناء هو الوجود الفعلي المحض، والذي هو وجود حقيقي من دون وجود بالقوة. لذا، ليس له دافع نحو التحقق. فالواقع له بعد ديناميكي عميق. والكشف عن الواقع لا يمكن حصره بتسجيل الوقائع المعطاة وتركيبها. فاكتشاف الواقع يجب أن يشمل أيضاً البحث عن العملية الديناميكيّة التي تقع في أساس عملية التحقق. فتكون الفلسفة، بحسب هذه النظرة، هي نقد ما هو معطى فعلياً، من منطلق رؤية تنفذ لمعرفة كيف يكون الحقيقي حقيقة. وعلى هذا النحو، ينتهي أرسطو بالعالم الهرمي الآتي:

↑ فعل محض
بشر
حيوانات
نباتات
موجودات غير عضوية (صخور، تراب)
قوة محض (مادة محض)

توجد في أسفل المقياس الموجودات عديمة الحياة (الصخور، التراب. . . إلخ). وتليها النباتات التي رأى أرسطو أن لها صورة وجودية أعلى، أي: لها نفس تكاثرية ونباتية (في اليونانية: psyche تعني «النفس، مبدأ الحياة»)، وهي تتوالد وتتغذى. وبعدها تأتي الحيوانات المختلفة التي لها فضلاً عن القدرة على التوالد والتغذية، نفس حساسة ـ فهي تشعر ـ ولها نفس محركة ـ فهي تتحرك (تجري،



تسبح، وتطير). وأخيراً، نصل إلى الكائنات البشرية التي لها فضلاً عن النفس المغذية والمولِّدة والحساسة و«الذاكرة» ذاتها، القدرة على التفكير. فالعقل (بمعنى واسع) هو «النفس» الخاصة بالكائنات البشرية، والإنسان هو الحيوان العاقل[6]. العقل هو صورة الكائنات البشرية، وهي الصورة التي تحول الصور الحيوانية ـ القدرة على التوالد والتغذية والحس والحركة ـ لتتحول الصور الحيوانية مادةً لصورة الكائن الإنساني الخاصة، أي العقل (nous في اليونانية). ومع أن الكائن الإنساني هو حيوان أيضاً (يملك جميع القدرات التي يملكها الحيوان)، فإن الصفات الحيوانية باتت تشع عبر العقل وتتشرف به[7].

الكائنات الإنسانية هي الأعلى من بين المخلوقات التي لها وجود مادي. وفي أعلى هذا العالم الهرمي، تصوَّر أرسطو وجود

---

(6) يمكننا مقارنة القسمة الثلاثية الأرسطية إلى نباتات وحيوانات وكائنات بشرية والمبنية على المبادئ الحياتية التي هي التغذية والتوالد والإدراك الحسي والجهد والعقل بقسمة أفلاطون الثلاثية إلى منتجين و«إداريين، مشرفين» ومفكرين.

(7) ومن هنا، يمكننا أن نمضي قدماً للحديث على الوصف الزائد والوصف الناقص للظاهرة. فنسبة الصفات الإنسانية إلى الحيوانات هي وصف زائد لها. وهذا ما نفعله في سرد المغامرات والقصص الخرافية، كأن يُقال إن الثعلب والدب يتحادثان. غير أن الكلام هو قدرة ذات صلة بالمبدأ العقلي الحياتي الذي للكائنات البشرية، وليس للحيوانات. فوصف مثل وصف حيوانات تتكلم ليس صادقاً. وإذا لم ننسب إلى الكائنات البشرية شيئاً يزيد على الصفات الحيوانية، فإننا ننقص بذلك وصف الكائنات البشرية. ويكون وصفهم بتلك الطريقة صحيحاً بمقدار، لأن الكائنات البشرية تحوز، هي أيضاً، على جميع مبادئ الحياة الحيوانية. لكن الوصف يكون، بمعنى نوعي، وصفاً ناقصاً. والمذهب الإحيائي (Animism). الذي يعزو صفات روحية للصخور والأشجار. هو نوع من الوصف الزائد غير الشائع في مجتمعنا. والنظرة إلى الكائنات البشرية التي تقصر وصفهم على مبادئ الحياة التي هي دون مبدأ الحياة الإنساني «الاختزال الطبيعي» هي نوع من الوصف الناقص، وهو ليس غريباً عنا، «فالكائنات البشرية في الأخير لا تزيد على كونها عضويات فيزيولوجية»، والسؤال هو: ما هو الوصف الصحيح للكائنات البشرية؟ ويظل هذا السؤال صعباً وموضع نزاع جدلي.



مبدأ أول، الله، وتصوّره وجوداً فعلياً محضاً، أي خالياً من الوجود بالقوة، وبالتالي لا يتغير، فالله مستقر في ذاته. وهكذا يتوّج أرسطو الميتافيزيقا التي وضعها بثيولوجيا (Theology)، أي بتعليم عن الكائن الأعلى، وليس هذا الإله إلهاً شخصياً: فقد اعتبر أرسطو الكائن الأعلى المحرّك الذي لا يتحرك (The Unmoved Mover) المستقر في ذاته. وهذا المبدأ الأعلى هو وجود فعلي محض، لا وجود قوة فيه للتحقق. وهو، لذلك السبب، الغاية النهائية (telos = غاية في اليونانية) لكل شيء، فالمحرك الذي لا يتحرك هو الذي تتحرك جميع الموجودات متجهة إليه (وكل موجود بطريقته ضمن حدوده). أما المستوى الأدنى في العالم الهرمي، فهو المادة المحض (القوة)، ويمثّل تصور المادة المحض تصوراً فاصلاً، لا نستطيع أن نتخيّله، بكلام دقيق، لأنه لا يحوز على فعل (صفات فعلية). كل موجود جزئي، في عالم أرسطو الهرمي يميل إلى تحقيق قواه على أفضل وجه. ففي جميع الأشياء نزوع توّاق «إلى الأعلى»، وغاية كل شيء (telos) تحقيق قدراته. وبهذا المعنى نقول إن تحقيق قوة الشيء هو غائيّ. وهذا التوق وهذا التحقيق عبر التغير موجودان في كل شيء. غير أن لكل نوع مكانه المحدّد في العالم (انظر داروين، الفصل 20). وقد أثّرت هذه النظرة العالمية، ومن بين أشياء أخرى، تأثيراً عظيماً، بعد أن تبنّاها عدد من الفلاسفة المسيحيين، مثل توما الأكويني (Thomas Aquinas) في القرن الثالث عشر.

أرسطو وعلم الأحياء والبيئة (الإيكولوجيا)

غالباً ما كان سلوك أرسطو النموذجي يبدأ من الطبيعة الحية، وليس من الطبيعة غير العضوية، كما كان يفعل ديموقريطس (Democritus). ويمكننا، هنا، أن نتكلم على خيار بين نموذجين للشرح: واحد يستمد تصوراتهِ من ميدان البيولوجيا، وآخر يستمد



تصوراته من الموجودات غير العضوية. وقد حاول ديموقريطس أن يشرح كل شيء بواسطة قوانين ميكانيكية وغير عضوية ـ نموذج كرة البلياردو ـ لكنه وجد صعوبةً في شرح الظواهر البيولوجية والاجتماعية. أما أرسطو، فيمكننا القول إنه حاول أن يشرح كل شيء بواسطة مقولات بيولوجية، عضوية ـ النموذج العضوي. لذا، فإن أرسطو، اعتقد أن جميع الأشياء، بما فيها الصخور والهواء، لها «مكانها الطبيعي»، وأن الشيء الموجود يبحث عن غايته الطبيعية[8]. كما يمكننا القول إن أرسطو يوظِّف مصطلح الفعل كمنطلق، مقابل ديموقريطس الذي ينطلق من تصوّر الحدث، والحدث هو حادث طبيعي ندرسه عن طريق الملاحظة، وغالباً ما يكون هدف الدراسة وضع القوانين السببية. في حين أن الفعل ظاهرة اجتماعية تفترض وجود شخص يؤديه قَصْدياً ـ أي شخص واعٍ بما يقوم به، بمعنى أو بآخر. ونظرية الأسباب عند أرسطو تنطبقُ، وبشكلٍ خاص، على الأفعال الغائية.

أما الأحداث الطبيعية المحضة، فلا تتلاءم تماماً مع نظرية الأسباب الأرسطية. ومن جهة أخرى نجد الفلاسفة، مثل ديموقريطس الذي يبدأ من الأحداث، يجدون صعوبةً في شرح الظواهر الاجتماعية بشكل صحيح، أي الظواهر ذات الصلة بالفعل والقصد والذات الفاعلة والعلاقات بين الذوات[9]. وكان أرسطو يفهم الفلسفة

(8) بمصطلحات تصوراتنا نقول إن هذا الوصف ينطبق جيداً على النباتات والحيوانات، وليس على الأشياء عديمة الحياة. لذا، فإن أرسطو وديموقريطس يمثلان فلسفتين طبيعتين أحاديتين.

(9) المنظرون الذين ظهروا، أول ما ظهروا، في عصر النهضة، والذين فسّروا الأحداث كما تبدو من موقع العلوم الطبيعية، لم يتمكنوا من شرح الجوانب الاجتماعية للواقع. وبما أن العلوم الاجتماعية بدأت تتشكّل، وبصورة جدية، في القرن الماضي، بقينا=



الطبيعية[10] بأنها، وبمعنى ما، وصف للطبيعة كما نختبرها. وتصوّر أرسطو العناصر الأساسية مثل التراب والماء والهواء والنار والأفكار مِثلَ أعلى وأسفل... إلخ. أي تصورات عامة لهدف اختبار الطبيعة[11]. وربما كان علينا أن نقول إن الفلسفة الطبيعة محدّدة عند أرسطو بالإيكولوجيا (Ecology) والفيزياء. ورأى أرسطو وجود أنواع من الحياة ومبادئ مختلفة، وكل نوع له وظائف طبيعية وحدود طبيعية لا يمكن لمخلوق أن ينتهكها من غير حصول أذى. غير أن نظرة ديموقريطس الميكانيكية العالمية ترى أن التغير الإيكولوجي المفاجئ الذي يؤدي إلى انقراض أشكال حياة عليا ليس انتهاكاً للنظام الأساسي للأشياء، أي: عالم جزئيات مادية، ليس لها إلاّ صفات كمّية، وتتحرك ميكانيكياً في فراغ. مثل هذا العالم لن يتأثر بتغير إيكولوجي مفاجئ، بشكل أساسي، فالمقولات التي يستخدمها ديموقريطس لفهم العالم ليست إيكولوجية، لذا، فهي غير كافية من المنظور العملي.

لا نستطيع أن ندرك البعد الإيكولوجي بمجرد إكمال المذهب الذريّ بمقولات ذاتية مثل القيم الإنسانية والخبرة النوعية[12]، لأن

= باستمرار نعيش مع هذا التوتّر بين الفعل (Action) والحادث (Event) ذي الصلة بالمسائل الأساسية التي درستها العلوم الاجتماعية.

(10) دعيت هذه الفلسفة الطبيعية «الفيزياء»، أي عقيدة عن الفيزياء «الطبيعة». ولأن الكتابات الأرسطية التي ناقشت الفلسفة الأولى وضعت بعد فلسفة الطبيعة (Physics)، فقد دعيت الفلسفة الأولى ميتافيزيقا (Metaphysics) meta ta physica أي «بعد الطبيعة» في اليونانية).

(11) يمكننا القول إن فلسفة أرسطو الطبيعة صدرت عن اهتمامه بفهم الطبيعة التي تختبرها الكائنات البشرية، خلافاً للعلماء الحديثين الذي يهتمون بالسيطرة على الطبيعة ـ وفي الحالة الأخيرة نقول إن المنهج الاستنباطي - الافتراضي التجريبي والتصورات الرياضياتية المجردة هو الصحيح (انظر الفصل 7، النقاش الحاد حول المنهج من هذا الكتاب).

(12) لم تقتصر وجهة النظر الميكانيكية للطبيعة على أن يكون لها ميلٌ لوضع «البقايا» النوعية، مثل الصفات الحسية والقيم عند الإنسان في غير محلها فقط، وإنما أكدت هذه =



الكارثة الإيكولوجية في نظام إيكولوجي تحدث تغيرات مؤثرة على سطح الأرض، حتى لو لم يكن النوع البشري موجوداً. ففي علم الطب نجد أساس التمييز بين المرض والصحة في الجسم الحي، بينما تعجز الفيزياء وحدها عن التميز بين الصحة والمرض. والحاجة هي لفلسفة طبيعية تدرك الإنسان الإيكولوجي. ولمّا كان البشر يشاركون في التوازن الإيكولوجي، فيجب أن توفّق فلسفة الطبيعة بين الإنسان والطبيعة.

نجد في أوساط الفلاسفة اليونانيين الأوائل نظرة إلى الطبيعة ككل (physis)، تبدو فيها الكائنات البشرية جزءاً من إطارٍ طبيعي. والتعليم الذي يذكره الفلاسفة الطبيعيون اليونانيون ويتحدث عن التفاعل الموجود في الطبيعة كلها هو، وبهذا المعنى، فلسفة إيكولوجية. والطبيعة (physis) هي كلٌ وظيفي، يعمل فيه كل شيء وفقاً لغايته. وتجاوز الوظيفة الطبيعية هو غرور (hubris) (جراءة)، وقد يؤدي إلى فوضى (chaos). والتحقيق المتناسق بين الصفات الطبيعية لكل شيء، في مكانه الطبيعي، صحيح في الطبيعة كما في المجتمع. والتفاعل الإيجابي بين أشكال الحياة المختلفة والبيئة، داخل حدود الطبيعة المحدودة يؤلف الكون (cosmos)، العالم، ككل محدود ومتناسق.

يمكننا أن نتذكر أن التلوّث اليوم يؤثر على الماء والهواء والتربة، وأن طاقتنا تأتي من نور الشمس، في نهاية المطاف. وقد

= النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة على قدرة الإنسان على السيطرة على الظواهر في الطبيعة. وتمييز ديكارت بين الشيء المفكّر (res cogitans) والشيء الممتد (res extensa) يشبه النظرة إلى المجتمع التي تقسم جميع الموجودات إلى قسمين: قيادة حاسبة للفوائد، والمواد الخام. وسواء أكانت المواد الخام حيوانات أم صخوراً أم أجساداً بشرية، فهي كلها مواد للشخص الحاسب الذي بواسطة ذكائه يستطيع أن يستغل الأشياء ويسيطر عليها.



اعتبر أرسطو والفلاسفة الطبيعيون اليونانيون الآخرون النار والهواء والماء والترابَ العناصرَ الأساسية.

رأى أرسطو أن لكل شيء مكانه الطبيعي. والتلوّث هو «إزاحة من المكان»، أي: وضع الأشياء في سياقات ليست لها، وبهذا المعنى، حيث يجب أن لا تكون. وفي عالم ديموقريطس الذري، لا وجود لتلوّثٍ بذلك المعنى.

وخلافاً لديموقريطس، وظّف أرسطو تصوّراته أزواجاً، مثل أعلى/ أسفل، جاف/ رطب، ودافئ/ بارد: الفروق بين الصحراء، ومنطقة القطب الشمالي (tundra) وغابة المطر المحيطة بخط الاستواء، مهمة من الناحية الإيكولوجية. غير أن هذه الفروق لا تسجل بأنها أحوال مختلفة اختلافاً جوهرياً، في النظرة الميكانيكية إلى العالم. والشيء ذاته يُقال عن الفروق بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية، ومبادئ الحياة المختلفة للمخلوقات الحية: النبات له القدرة على التغذّي والتكاثر، والحيوان له القدرة الإضافية على الحركة والإحساس، والكائنات البشرية لها القدرة على التفكير، فيبدو أن الإيكولوجيا تشير إلى ما هو أبعد من النظرة الميكانيكية للطبيعة، كما هي عند غاليليو ونيوتن، إنها تشير إلى الفلسفة الطبيعية عند أرسطو وفلاسفة يونانيين آخرين.

المعرفة والتطبيق العملي

أشكال المعرفة

في حين رأى الفيلسوف الديالكتيكي أفلاطون رابطةً بين أشكال المعرفة المختلفة ومسائلها، فلم يميّز تمييزاً حاداً بين نظرية المُثُل وعقيدة الدولة والأخلاق والإستطيقا... إلخ، فإن الفيلسوف التحليلي أرسطو ميّز بين أنظمة المعرفة المختلفة. فميّز بين ما هو



نظري وما هو عملي وما هو شعري من الأنظمة [وهذه تطابق، على التوالي، النظرية (theoria) والتطبيق العملي (praxis) والشعر (poiesis)] التي ترتبط بالمعرفة (episteme) والحكمة العملية (phronesis) والفن أو المهارة التقنية (techne)، وهدف المعارف النظرية تعيين الحقيقة. وقد اعتبر أرسطو ثلاثة معارف نظرية هي فلسفة الطبيعة والرياضيات والماورائيات (metaphysics). وهدف الفلسفة الطبيعية تحديد الأشياء المدركة بالحس والمتغيرة. وهدف الرياضيات تحديد الصفات الكميّة الثابتة. وتستهدف الميتافيزيقا تحديد الأشكال الثابتة المستقلة. وهو، بهذا المعنى، كان يتكلم بمصطلحات المستويات المتزايدة في التجريد، بدءاً من الفلسفة الطبيعية مروراً بالرياضيات إلى الميتافيزيقا.

أما هدف المعارف العملية فهو الإرشاد إلى الأعمال الحكيمة عبر الكفاءة الأخلاقية المكتسبة. ولا يمكن اكتساب مثل هذه الكفاءة الأخلاقية (phronesis) إلاّ بواسطة الخبرة الشخصية الحاصلة من رفقة أناسٍ ناضجين تمرّسوا بمواقف اجتماعية مختلفة، فهم يعرفون كيف يتعرَّفون إلى هذه المواقف المختلفة وكيف يستجيبون لها، فهذه الخبرة مختلفة عن الخبرة الحسية. . . إنها الخبرة التي تمكِّن من تقويم الأحداث الاجتماعية. لذلك، يمكننا، وبمقدارٍ كبير، أن نتحدث في «المعرفة الضمنية»، بمعنى يفيد أن مثل هذه المعرفة لا يمكن نقلها بقضايا منطقية وحدها، وإنما عندما يشترك الأشخاص أنفسهم فيها ويختبرون ما يجري. واللافت هو أن أرسطو يصنف الأخلاق والسياسة نظامين معرفيين «عمليين». وفي السياسة ينأى أرسطو بنفسه عن النظرة التي تقول إن السياسة ليست سوى صراع على السلطة، كما في فكرة السياسة الواقعية (Realpolitik) التي ابتدأها مكيافيلي (Machiavelli). السياسة في نظر أرسطو تختص



بالتفاعل المنفتح والمتنوِّر، وفيه يشكل الناس أنفسهم ويهذبونها بطريقة تبادلية مشتركة، ويسعون إلى تحقيق حلولٍ منصفة وصالحة لمسائلهم.

لقد أكّد أرسطو أهمية اكتساب الكفاءة الأخلاقية. وسوف نرى، في ما بعد، أنه وُجد مَنْ حصر الأخلاق بمسألة تسويغ مبادئ أخلاقية كلية (كما في الأمر المطلق عند كَنْت)، ومَنْ اعتبروا الأخلاق مسألة تعظيم المنفعة (مثل أتباع مذهب المنفعة (Utilitarians) كبنثام (Bentham)). وبتصور التطبيق العملي (praxis) بَيَّنَ أرسطو أنه يدرك أيضاً الحاجة إلى اكتساب القدرة على الحكم الأخلاقي المنصف، وذلك يشمل تثقيف الفرد في رفقة الآخرين، فذهب أرسطو إلى أبعد مما يمكن أن نتعلمه على شكل التسويغ النظري أو نقد المعايير.

هدف المعارف الشعرية إنتاج شيء، فهي خلّاقة (Poetic). وهذا الإنتاج يحصل عبر الإبداع الفنّي، وهذا هو سبب إدخال الشعر والخطابة هنا. ويمكن أن يحصل ذلك بواسطة الإنتاج التقني، وهنا كان أرسطو مفكراً في أنواع الحِرَف المختلفة.

وأخيراً، تجدر الملاحظة أن أرسطو، وهو أبُ علم المنطق، صنَّف المنطق بقوله إنه أداة (organon في اليونانية)، أي إنه جزء من كل عام من غير أن يكون هو ذاته علماً إلى جانب العلوم الأخرى. ويمكننا وصف الحالة كما يلي: حوَّل أرسطو اللغةَ إلى موضوعٍ بحثي، ووجد ما رأى أنه البنية الداخلية للغة، أي: الاستنباطاتَ الصحيحة منطقياً (البراهين). وبما أن اللغة هي جزء من العلوم الأكاديمية كلها، فإن درس الاستنباطات الصحيحة منطقياً سيكون درساً لشيء مشترك في العلوم.



كان لأرسطو، في المعارف النظرية، اهتمام خاص بالمعرفة اليقينية بشكل مطلق، بمعنى أن ما تدّعيه تلك القضايا يجب أن يكون صادقاً. ويبحث أرسطو في هذا النوع من المعرفة في ما اعتبره صفات جوهرية في الجواهر المختلفة، كما في الأنطولوجيا التي وضعها. لذلك، من المهم أن نكون قادرين على التعبير عن ذلك النوع من المعرفة اليقينية (المعرفة بالصفات العامة التي للجواهر)، ومن المهم أيضاً أن نكون قادرين على التقدم إلى نوع آخر من القضايا اليقينية باستعمال حجج صحيحة. ويؤدي المنطق بوصفه نظرية مناقشة أو نظرية برهان هذا الدور تماماً عند أرسطو: بواسطة استدلالات صحيحة منطقياً يمكننا أن ننتقل من مجموعة من القضايا اليقينية والصادقة إلى قضايا أخرى تساويها بالصدق واليقينية. والمنطق هو هذا الانتقال. وقد حلّل أرسطو استدلالات صحيحة منطقياً، أو أشكال قياس منطقي (Syllogism) تشتمل على مقدمتين ونتيجة واحدة، حيث تتبع النتيجة المقدمات وفقاً لضرورة منطقية. وهذا مثل:

مقدمة 1: كل إنسان فانٍ.

مقدمة 2: سقراط إنسان.

نتيجة: سقراط فانٍ.

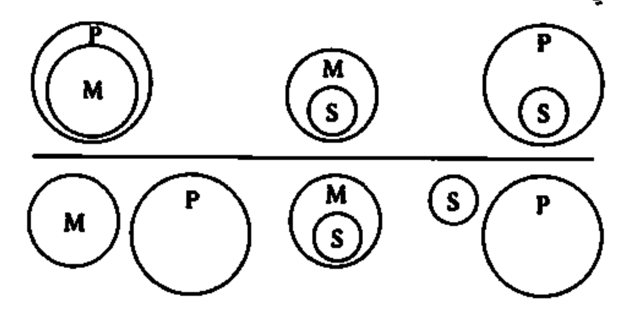
هناك ثلاثة حدود (Terms) في القياس («الإنسان»، «الفاني»، و«سقراط»)، وفي كل مقدّمة يوجد حدّان، وحدّان في النتيجة. والحدّ المشترك في المقدمتين «الحد الأوسط» لا يظهر في النتيجة. وهناك أيضاً كلمات مثل «كل» أو «بعض» أو «لا شيء». وبهذه الطريقة تكون لدينا أشكال مختلفة من القياس، بعضها صحيح وبعضها الآخر غير صحيح. نذكر أولاً استدلالين صحيحين:



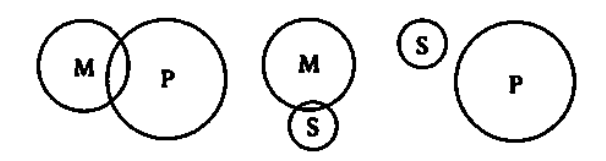
مقدمة 1: كل M هو P
مقدمة 2: كل S هو M
نتيجة: كل S هو P

مقدمة 1: لا M هو P
مقدمة 2: كل S هو M
نتيجة: لا S هو P

ونحن نعرف أن هذين الاستدلالين (وهما المدعوان، تقليدياً: Barbara وCelarent) يمكن تمثيلها بعلاقات بين مجموعات (sets)، كما يلي:



والمثل الآتي مَثَلٌ عن الاستدلال غير الصحيح:
مقدمة 1: بعض M هو P
مقدمة 2: بعض S هو M
نتيجة: بعض S هو P





ويمكننا أن نحصل على استدلال صحيح ونتيجة كاذبة (False). انظر في المثل الآتي الذي إحدى مقدماته كاذبة، والاستدلال (Celarent) صحيح، والنتيجة كاذبة:

مقدمة 1: لا طائر له ريش.

مقدمة 2: كل الغربان طيور.

نتيجة: لا غراب له ريش.

فقط عندما تكون المقدمتان صادقتين نكون على يقين من أن الاستدلال يؤدي إلى نتيجة صادقة ـ والنقطة هنا هي أن علينا أن نميّز بين مسألة أن يكون الاستدلال صحيحاً ومسألة أن تكون المقدمات صادقة. (ولن ينفعنا، منطقياً، إذا لم نتأكد من أن جميع المقدمات يمكن الدفاع عنها!).

اعتقد أرسطو أن جميع الاستنباطات الصحيحة منطقياً تفترض وجود مبادئ لا يمكن البرهان عليها، فعلى سبيل المثال مبدأ عدم التناقض ومفاده: الشيء ذاته لا يمكن أن يكون صفة وأن لا يكون صفة عن الشيء ذاته في الوقت ذاته ومن الناحية ذاتها. ورأى أرسطو أن هذا مبدأ أول لا يمكن البرهان عليه، لكنه لازم في أي استعمال عقلاني للغة.

علوم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)

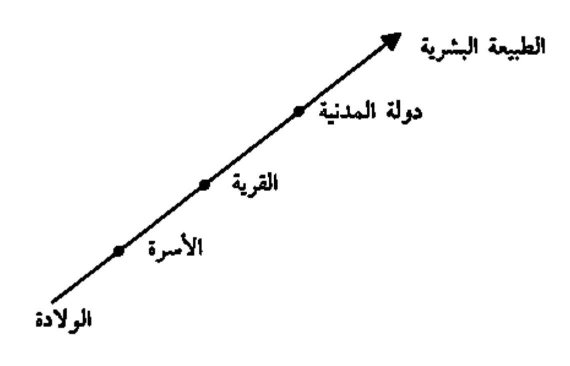
الطفل مثل البذرة، له قدرات فطرية يمكن تحقيقها. غير أن البشر لا «ينمون» مثل النباتات، فهم يعيشون كمخلوقات عاقلة. وهم أنفسهم قد يقصّرون في تحقيق أفضل إمكانياتهم، بينما تعجز عن ذلك البذرة. وهذا هو السبب الذي يشرح لماذا أنشأ البشر المعارف العملية وطوروها، كالأخلاق والسياسة، لتساعدهم في إدارة حياتهم في مسعاهم لتحقيق أفضل الإمكانيات البشرية.



وعموماً رأى أرسطو أن أفضل القدرات البشرية مرتبطة «بالنفس» البشرية الفريدة؛ العقل، أي: الحياة العقلية هي الهدف الكلي لجميع البشر. غير أن هدفنا هو تحقيق أفضل إمكانياتنا في المجتمع الذي نعيش فيه، أي أن نجد أسلوبنا (ethos)، وأن نجدد مكاننا في المتحّد الاجتماعي، في المكان الذي فيه يمكننا أن نحقق أفضل إمكانياتنا الشخصية. وتلكم هي الفضيلة (arete).

ولأننا لا نعرف كل شيء مثل الآلهة، ولسنا جهلة مثل النباتات والحيوانات، فإننا قد نخطئ: «قد أكون امتلكت القدرة في داخلي لصنع شيئ من نفسي، لكنني أخفقت». تلك هي الفكرة المتكررة عن مأساة الحياة البشرية، لكنها ليست بذات صلة بحياة الآلهة والحيوانات.

واقترح أرسطو أن البشر يحتاجون إلى اختبار مراحل تقدمهم في عملية التفاعل الاجتماعي لكي يكونوا قادرين على تحقيق أفضل إمكانياتهم: فعلى الشخص أن يتطور عبر الأسرة والقرية، وأخيراً عبر دولة ـ المدينة، لكي يكون إنساناً كامل التطور. عندئذٍ فقط يمكن للبشر أن يحققوا إمكانياتهم. وطبيعة البشر ـ الإمكانيات (القوى) التي يملكونها ـ تنشأ أول ما تنشأ (تتحقق فعلاً) بواسطة ثلاث مجموعات اجتماعية، هي:





ويتم تسديد عدد متزايد من الحاجات، بدءاً من الحاجات الابتدائية (للأسرة) إلى الحاجات المعقَّدة (لدولة المدينة)، إلى أن نتوصَّل إلى مستويات متصاعدة من التحقيقات الخاصة بالطبيعة البشرية. وبكلمات أخرى نقول: إن الطبيعة البشرية لا تكشف عن نفسها في الحياة البدائية والوحشية. وأول ظهور لهذه الطبيعة البشرية يحصل عندما يصير الكائن البشري متمدناً. وتجدر الإشارة إلى أن الكائن البشري عند أرسطو هو الذكر بشكل رئيسي. بينما ترتبط النساء، كما سوف نرى، بشكل رئيسي بالأسرة والبيئة الأهلية، وهناك يمكنهن أن يحققن أفضل إمكانياتهنّ. وفضلاً عن ذلك، ميّز أرسطو بين الرجال الأحرار المستقلين ـ أي الإنسان بأفضل معنى ـ والرجال ذوي عقلية العبودية، طبيعياً، أي: جرت العادة على استخدام العبيد في الأعمال الجسدية. ورأى أرسطو أن مثل تلك الحياة هي أقل قيمة من حياة الرجال الأحرار اليونانيين. واعتقد أرسطو أيضاً أن هؤلاء العبيد المستعبدين هم عبيد بطبيعتهم. بالنسبة إلى أرسطو هناك علاقة تضايف بين عمل العبد وهو في حالة العبودية وصفاته الشخصية. يبدو العبيد، من المنظورَين كليهما، دون الإنسان اليوناني الحر. وبهذه الطريقة وضع أرسطو العبيد والنساء في وضعٍ سفلي نسبة إلى وضع الرجال اليونانيين الأحرار: فكلاهما ينتميان إلى المنزل (oikos)، وليس إلى الحياة العامة في السوق (agora)، فالنساء والعبيد كلاهما، بطبيعتهما ونسبةً إلى صفاتهما، يقعان في مستوى أدنى من مستوى الرجال الأحرار الذين يظهرون في الأمكنة العامة لدولة المدينة. لذلك، عندما نقول إن الإنسان يحقق طبيعته في دولة المدينة، علينا أن لا ننسى أن هذا القول لا ينطبق، عند أرسطو، على النساء ولا على العبيد.

وهكذا نرى أن المتَّحد الاجتماعي، المجتمع، ليس خارج الكائن البشري. فالمتَّحد الاجتماعي شرط ضروري للكائنات البشرية



لتتمكن من تحقيق أفضل إمكانياتها. وبكلمات أخرى نقول: الإنسان ـ في ـ المجتمع هو التصور الأساسي، وليس الفرد معزولاً عن المجتمع، ولا المجتمع (الدولة) بمعزلٍ عن الفرد. ودولة المدينة ذات اكتفاء ذاتي، لا الفرد. والإنسان يحقق ذاته بوصفه فاعلاً في الحياة ـ المدينة، أي ككائن اجتماعي، وهكذا نرى أن أرسطو يتصور الإنسان «حيواناً سياسياً» (zoon politikon في اليونانية). غير أنه، وفي الوقت نفسه، اعتقد أن أفلاطون ابتعد كثيراً في تأكيده أن الكائن البشري هو جزء من المتَّحد الاجتماعي. فأرسطو يقول: «إن طبيعة الدولة هي في أن تكون مجموعة، أي مجموعة من البشر»[13]. معنى القول إن علينا في العمل النظري وفي الممارسة السياسية أن لا نضع معايير، علينا أن لا نفرض وحدة أعظم مما هو طبيعي. لقد سبق أن قلنا إن المبدأ الإنساني الفريد في الحياة هو العقل، بالمعنى الواسع. وعلى الكائنات البشرية أن تعيش في متَّحد اجتماعي، بشكل رئيسي، لكي تتمكن من إدراك قدرتها على التفكير وتحقيقها. فالتحقيق المُرْضي للعقل يفترض وجود دولة ـ مدينية صالحة. فالمنطق (logos) والمدينة (polis) مترابطان. فلا يُظهر الطبيعة البشرية أولئك الذي يعيشون بطريقة غير عقلية، ومن دون تفكير ومنطق، ولا الذين لا ينتفعون من «النفس» البشرية الفريدة في اجتماعهم مع الآخرين، وإنما يظهرها أولئك الذي يعيشون في متَّحد اجتماعي عقلاني، ووحدهم يستطيعون ذلك.

ادعى البعض أن أرسطو لم يكن واضحاً، في مسألة ما، ما إذا كانت الحياة الصالحة هي الحياة المعروفة في النشاط النظري أو هي الحياة في متَّحد اجتماعي سياسي عقلاني. غير أنه عندما تكون المسألة مسألة العلاقة بين المتَّحد السياسي العقلاني والعمل المنتج

(13) كتاب السياسة (*Politics*) 1261a، ص 10 وما يليها.



الضروري، فالواضح أن أرسطو اعتبر الأول هو خير للبشر، وهو هدف في حدّ ذاته، وأن العمل الجسدي مع ما يرافقه من استجمام لا يمثّل الحياة الجيّدة، وليس له قيمة في ذاته. لذلك، فإن الذين ينفذون مثل ذلك العمل، سواء أكانوا عبيداً أم لم يكونوا، لا يحققون الحياة الإنسانية بأفضل أشكالها. وتأخذ الفروق الطبقية في زمن أرسطو شكل تمييز بين مَنْ يقومون بعمل يدوي ومَنْ يقومون بنشاط فكري وسياسي. واعتقد أرسطو أن هذه العملية التشكيلية «الأنسنة» (humanization) تحدث بشكل رئيسي في النشاط الفكري والسياسي، وليس في العمل الجسدي[14].

تتّضح الفروقات بين نظرتي أرسطو وأفلاطون إلى الإنسان والمجتمع عندما نذكر رأي كل منهما في المرأة. فبينما نجد أفلاطون مميِّزاً بشكل حاد بين المنطقة الخاصة والمنطقة العامة، وميّالاً إلى الاستغناء عن المنطقة الخاصة بتحويله الدولة إلى أسرة كبيرة ملكيتها مشتركة وأطفالها مشتركون، نجد أن أرسطو اعتقد بأن الأسرة والدولة تؤديان وظائف مختلفة. والأسرة توفّر إطار تلبية الحاجات الأولية مثل التغذية والتكاثر وتربية الأطفال. والدولة تمكّن مواطنيها الذكور من تحقيق أنفسهم سياسياً وعقلياً.

---

(14) تتعارض وجهة النظر هذه، من بين أمور أخرى، مع آراء هيغل وماركس اللذين زعما أن العمل يمثل التشكيل والأنسنة (Humanization) في التاريخ، أي: «السيد» ضروري، لكن كعامل مساعد محفِّز ليس إلاّ، فليس السيد وإنما هو «الخادم» الذي يكتسب من خلال العمل والمعرفة والرؤية المتبصرة، والذي يصنع التاريخ بالعمل، ويشكل الكائنات البشرية. ولا شك في أن مقارنة المواقف صعبة حول هذه النقطة، لأن أرسطو عاش في بداية تطور تاريخي كان حدث وراء هيغل وماركس، فيمكنهما أن يتأملا فيها. وسوف نرى، في ما بعد، كيف تناول هيغل وماركس الفكرة المفيدة أن البشر صاروا، أول ما صاروا، أنفسهم عبر تطور اجتماعي، إلاّ أن هيغل وماركس اعتبرا ذلك تطوراً تاريخياً، أي هو تطور يحدث في أجيال عديدة، وليس تطور كل شخص بمفرده.



وهناك تحوّلات إيجابية من الخاص إلى العام، ففضلاً عن الحياة الاجتماعية التشكيلية التي تحصل داخل الأسرة في المنطقة الخاصة، يزداد تشكلنا في القرية، وأخيراً في الحياة في دولة المدينة، في المنطقة العامة. لذا، لا يوجد تعارض بين الخاص والعام، وعوضاً عن ذلك هناك رابطة داخلية. لذا، يجب عدم إلغاء الأسرة. بخلاف ذلك نقول إن الأسرة هي مؤسسة أساسية للتحقيق والتواصل. لذا، لا يمكن أن يقبل أرسطو التمييز الحاد الذي أنشأه أفلاطون بين ما هو بيولوجي وما هو ثقافي. فأرسطو رأى أن الكائنات البشرية كائنات روحية، وتملك، في الوقت ذاته، جميع مبادئ الحياة الحيوانية.

لذا نقول إن أرسطو كان أقرب إلى الآراء الشائعة في زمانه من أفلاطون. فهو مشارك في بالنظرة التقليدية التي كانت تقول إن الرجال أعلى مرتبة من النساء، حتى أنه يوظّف حججاً بيولوجية لدعمها. وهكذا، اعتقد أرسطو أن السائل المنوي للرجل هو الذي ينشئ شكل الطفل، بينما لا تسهم المرأة إلاّ بالمادة. هذا الاستعمال الفريد للتصورات الأرسطية، تصوّرات الصورة والمادة، كان ممكناً لأنه لم يكن معروفاً زمانئذٍ أن الصفات الجينيّة مستمدة من السائل المنوي والبويضة كليهما. وقد جرى الاعتقاد، ولزمنٍ طويل، أن سائل الرجل المنوي يجسّد بشراً مجهريين (microscopic) (وعلى كل حال، كانت هناك نظريات متنافسة عن التكاثر في العصور القديمة، وقد اعتقد أفلاطون، ولمدة ما، في النظرة التي تقول إن الرجال والنساء يسهمون إسهاماً متساوياً)[15]. كما اعتقد أرسطو أن للنساء درجة

(15) انظر: Anne Dickason, «Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women,» in: Carol C. Gould and Marx W. Wartofsky, eds., *Women and Philosophy* (New York: [n. pb.], 1976), pp. 45-53.



حرارة جسدية أقل من الرجال، وكان منسجماً في ذلك مع المفهوم الشائع المفيد أن المخلوقات الدافئة أعلى من المخلوقات الباردة. وهكذا، تكون النساء أدنى منزلة من الرجال.

الحياة الجيّدة

أما بالنسبة إلى نظرة أرسطو إلى الأخلاق، فإننا نجده يميز نفسه من أفلاطون في عددٍ من النقاط. لقد رأينا أن أرسطو انتقد نظرية أفلاطون المفيدة أن للمُثُل وجوداً مستقلاً عن الأشياء. وهذا النقد ينطبق أيضاً على مثال الخير. الخير الذي هو هدف الحياة الإنسانية ليس عند أرسطو شيئاً منفصلاً عن الإنسان، فالخير موجود في طريقة حياة الكائنات البشرية. والخير عند أرسطو هو السعادة أو النعيم (eudaimonia في اليونانية) أي الحالة التي تتطلّب، على وجه التحديد، تتطلّب أن يحقق الناس أفضل قدراتهم في المجتمع، عبر مراحل التشكّل الاجتماعي الثلاث، بحيث يجد كل شخص موقعه، أو موقعها، في المجتمع، أي يصير إنساناً فاضلاً. ورأى أرسطو أن الحياة في نشاط نظري ملائمة لجلب السعادة، وبخاصة لمن يملكون قدرات نظرية جيّدة. غير أن الأشخاص المختلفين لهم قدرات وإمكانيات مختلفة. لذا، ليس ملزماً أن تكون الحياة الجيدة متشابهة عند الجميع. علاوةً على ذلك، اعتقد أرسطو أننا لا نكون سعيدين إذا أصابنا مكروه جسدي قاسٍ (ألم). وهنا يفترق (سقراط) عن أفلاطون، الذي اعتقد أن لا صلة للذة وللألم كليهما بالسعادة.

غالباً ما اعتقد الفلاسفة الوجوديون بنظرة بطولية إلى الحياة، أي: «إمّا ـ أو»، «كن ما يجب أن تكون كلياً، وبشكل كامل، لا على شكل جزء بسيط هنا وجزء بسيط هناك، (Henrik Ibsen, Brand, Act I) وهذا يعني: ركّز على قدرة واحدة، وحقّقها حتى الاكتمال ـ حتى لو كان ذلك على حساب قدرات أخرى. ورأى



أرسطو اليوناني أن الحياة الفضلى هي الحياة المنسجمة. وكل قدرة، سواء أكانت فكرية أم رياضية أم سياسية أم شخصية أم فنية، يجب تغذيتها وتحقيقها بطريقة متوازنة، وفقاً لقابلية كل شخص وميله. كما امتدح أرسطو الاعتدال، أي التحقيق المنسجم لجميع القدرات الصالحة. فالشجاعة فضيلة، لأن الشجاعة هي الوسط الذهبي بين الجبن والتهوّر[16].

ويقول أرسطو إن الصداقة (philia في اليونانية) هي إحدى الفضائل التي لا يستغني عنها أحد. وتشمل الصداقة إرادة الخير المشتركة والظاهرة. لذا، فإن الصداقة هي في الموقف المشترك بين الأشخاص. يمكننا مثلاً أن «نحب المال» لكن المال لا يحبنا. كما يمكننا أن نحب شخصاً من دون معرفتنا بذلك الشخص، ومن دون معرفة ذلك الشخص بحبنا له. ومن جهة أخرى، تتطلّب الصداقة معرفةً مشتركة واعترافاً متبادلاً. ويلزم الصداقة وقت لتتطوّر، وقت للرفقة. فالرفقة هدف وشرط للصداقة. والصداقة هدف في حدّ ذاتها. وهي تنحرف عندما تستعمل وسيلةً لشيء آخر. ونشوء الصداقة وتطورها ـ لتصبح فضيلة في مثل هذه العلاقة ـ مسألة تزيد على مجرد تسويغ المعايير التي قد تستعمل لتقويم الأفعال. فالمهمّة الرئيسية تمْثُلُ في تطوير قدراتنا، وفي اكتساب الموقف الضروري للاختيار الصحيح بين خيارات من الأفعال. وهذا يعني أن علينا امتلاك حسّ أخلاقي. فالمعرفة النظرية بالمعايير والقيم تختلف عن الحكمة العملية (phronesis في اليونانية). والحكمة العملية مستمدة من الكفاءة الأخلاقية المكتسبة من الخبرة الشخصية التي تمّت بإرشادٍ

---

(16) تلك فكرة يونانية نموذجية. حتى أفلاطون المثالي أكّد أن تبدأ التربية بالرياضة البدنية والموسيقى، وأن تنتهي بالواجبات العملية، أي: يجب تطوير جميع القدرات تطويراً متناسقاً.



من ذوي الخبرة، فهي توفر الحس التمييزي الضروري للتقويم المعقول للأوضاع المختلفة التي نجد أنفسنا فيها (وغالباً ما تكون غامضة). فما هو معقول في كل حالة لا يعرف إلاّ بواسطة هذا الشكل من الممارسة المتبصِّرة. وما سُميَ بالوسط الذهبي يشير إلى مثل ذلك الاكتساب للكفاءة الأخلاقية التي يمكنها أن تميّز بين ما هو معقول وما هو غير معقول في الأوضاع المادية.

المجتمع العادل

انشغل أرسطو مثل أفلاطون بمفهوم العدالة. فميّز بين العدالة المبنية على الحق القائم والعدالة المبنيّة على مبادئ المساواة. العدالة المبنية على الحق القائم تشمل أفكار العدالة الصريحة والضمنية الموجودة في المجتمع. وذلك يغطي القوانين الموجودة والتقاليد القانونية وتقاليد ما هو مقبول قانونياً. أما العدالة المبنيّة على مبادئ المساواة، فأساسها في الاعتقاد بأنه يجب معالجة كل حالة من نوع معين بالطريقة نفسها. وهذا له علاقة بشرط الاتّساق المنطقي وعدم التناقض، أي: إذا لم نعالج الحالات المتشابهة معالجات متشابهة فإننا نكون متناقضين، وبالتالي لا عقلانيين وظالمين، وهذا يتضمَّن عنصر «حقوق طبيعية» في مبدأ العدالة، أي: إنه يعتبر ذا صحة كلية، متعدياً ما يمكن أن تكون عليه الممارسة القانونية المعمول بها (انظر الفصل 5، الرواقية).

ويميّز أرسطو بين نوعين من العدالة، على أساس المساواة، أي: ما يمكن أن نسميه عدل المساواة في التجارة وعدل المساواة في التوزيع. المساواة في التجارة توجد في المستوى الاقتصادي في السوق. فالتجارة العادلة هي أن تأخذ ما يساوي لما تعطيه (انظر فكرة القيمة التجارية المتساوية، وبالتالي العادلة في السوق، الفصل 13، الليبرالية الاقتصادية). علينا في المستوى القانوني أن نعيد التوازن بعد



أن يسبب شخص أذى أو ظلماً لشخص آخر. فالتعويض العادل هو الذي يصلح ما فعله الأذى. والعقوبة العادلة هي في إحداث ضررٍ مساوٍ/ خسارة كمّية، وليس خسارة نوعية. ولم يؤيد أرسطو المبدأ القائل «العين بالعين، والسن بالسن».

المجتمع المنظَّم لا يسمح بالنمو الاقتصادي وبالسيطرة القانونية فحسب، بل يضع ترتيبات أيضاً لتوزيع الحقوق والواجبات والرخاء الاقتصادي والأعباء. فما الذي يجب توزيعه؟ ولمَنْ يوزَّع؟ فقد يكون ما يجب توزيعه ضرائب، وأقساطاً، ومنافع مادية، وسلطة شرعية، وحقاً في التصويت أو الواجبات العسكرية. والنقطة المهمة هنا هي ماذا يعني القول إن تلك الأشياء يجب أن تُوزَّع بعدلٍ عن طريق توزيعها المتساوي: «متساوٍ، بالنسبة إلى ماذا؟ كلٌ بحسب جهده، أو لكل بحسب حاجته»؟ أو هو متساوٍ بالسلطة أو الثروة أو الفضيلة؟ أو جزء متساوٍ لكل شخص (شخص واحد، صوت واحد). وقد دافع أرسطو عن قواعد المساواة في التوزيع (حصص متساوية لكل شخص) وعن القواعد الهرمية في التوزيع (المساواة بحسب الوظائف والأدوار).

وميّز أرسطو بين المعرفة أو الدراسة العملية وتلك الشعرية، وأدخل الأخلاق (النظرية الأخلاقية) والسياسية (نظرية الدولة) في عداد المعارف العملية. ويمكننا القول إنه اعتبر التطبيق العملي ذلك السلوك الذي هو الهدف في ذاته، والشعر (poiesis) هو السلوك الذي هدفه شيء مختلف عن السلوك ذاته (والمفضَّل أن يكون ما يخلقه السلوك جديداً)[17]. وبكلام آخر، عندما يلعب الأطفال يحققون

(17) وتعني poiesis أيضاً خلق شيء جديد. لذا، فإن الشعر هو خلق شيء جديد، وليس تطبيقاً عملياً لشيء (praxis).



(تقريباً) تصوّرَ (praxis)، والمرشّح للانتخابات الذي يرشف فنجاناً من القهوة في مكان إقامة المتقاعدين ليربح الأصوات، يمثّل (تقريباً) تصوّر الشعر (poiesis). وإذا أنشأنا صداقات لتحقيق منافع خاصة فإننا نحرّف شيئاً كان يجب أن يكون هدفاً في ذاته، نعني الصداقة باستغلاله لتحقيق شيء آخر.

والكثير من أفعالنا يمثّل (praxis) و(poiesis) بدرجات ونسبٍ مختلفة.

عندما يصف أرسطو، بشكل رئيسي، كلاً من السياسة والأخلاق بأنها من نوع (praxis) وليس من نوع (poiesis)، فهذا معناه أن السياسة والأخلاق عند أرسطو هما السلوك والغاية في آن معاً، أي: غاية التفاعل الاجتماعي العقلاني، حيث يناقش الناس فيه المسائل ضمن المتّحد الاجتماعي. ويجب أن لا يظل ينظر إلى المجتمع على أنه الأكبر جغرافياً أو سكانياً، بدلاً من النظر إليه على أنه المكان الذي يتعارف فيه الناس ويناقشون مسائلهم المشتركة. ويجب أن لا يكون المجتمع على درجةٍ من التعقيد تمنع الإنسان من معرفة ما يقومِ به عندما يقوم به، أي لا تضيع الأعمال في مجتمع معقّدٍ وغير شفّاف تتداخل فيه أعمال عديدة مختلفة يفقد الناس معها القدرة على رؤية نتائج أعمالهم، ولكن من الواضح أنه حتى في دولة المدينة في زمن أرسطو كان من الصعب أن تكون السياسة تطبيقاً عملياً صافياً (pure praxis). وعندما كان مواطنو دولة المدينة يحاولون أن يحلّوا المسائل التي يناقشونها، كانوا مضطرين إلى الموافقة على أعمالٍ كانت فيها الأشياء والناس، بدرجات متفاوتة، تُستَخدم أو يُستخدَمون كوسائل لتحقيق شيء مختلف، أي أعمال من نوع (poiesis). على سبيل المثال، قد يُتَّخذ قرار لتوظيف عمال لنقل قوارير من الخمر على سفينة شراعية كبيرة، بعدها يقوم العبيد



بتجديفها إلى ساحل البحر الأسود، حيث يُبادل الخمر بالحنطة[18].

استطاع أرسطو، وبفضل خبرته في دولة المدينة، أن يرى السياسة والأخلاق إجمالاً بمثابة تفاعل حر عاقل، أي التطبيق العملي (praxis)، بينما الشعر الخلاق (poiesis) يؤدي إلى التأثير في الناس (وإلى خلق شيء جديد). ولا تشتمل عقيدة أرسطو الخاصة بالدولة أو السياسية على المناورة السياسية أو على سوسيولوجيا تجريبية - حسية. فالسياسة عند أرسطو، كفرع علمي، معياريةٌ وتصنيفية بشكل رئيسي. وهي، كعلم سياسي منظَّمة كما يلي:

1 - جمع المعلومات عن الدول المدينيّة المختلفة، وتصنيفها.

2 - وضع قواعد وأساليب الحياة التي تؤدي إلى أفضل حياة للمواطنين.

وأشرف أرسطو على الاطلاع على مجموعة أوصاف لـِ 158 دولة مدينية يونانية، وقد صُنِّفت تلك المادة بحسب المخطط الآتي:

---

(18) النظرة إلى السياسة، في ضوء التمييز بين التطبيق العملي (praxis)، والشعر الخَلاق (poiesis) تغيرت مع تغير أشكال المجتمع. وربما أمكننا أن نضع تخطيطاً إجمالياً لها كما يلي: ترافق مع التحول من دولة المدينة إلى الإمبراطورية الهيلينية العظمى، نوع من عدم التسيّس واللامبالاة السياسية مردّه الافتقار إلى الحقوق السياسية في دولة عملاقة استبدادية. غير أن إدخال الملكية المطلقة بعد عصر النهضة، عندما أعاد الملوك القوميون بناء الارستقراطيات الإقطاعية أدّى إلى نظرة تعتبر السياسة سياسة واقعية (realpolitik)، مناورات (مكيافيلي)، أي: خَلْقاً (poiesis) وفقاً لمصطلح أرسطو. وبعد ذلك، ازداد تعقد المجتمع بخطى موازية مع التصنيع، أي أن اكتشاف الذهب في أميركا خلق بطالة في لندن. ولم يعد المجتمع شفّافاً لأعضائه، بشكل مباشر. ونشأت الحاجة إلى اختصاصيين يمكنهم أن يشرحوا النتائج المترتبة على أعمال الناس. ونشأت نتيجة لذلك السوسيولوجيا التجريبية - الحسية (كونت (Comte)). غير أن ردّ فعل حصل بشكل تدريجي على تزايد التحول البيروقراطي والمناورات (م. فيبر (M. Weber))، وصرنا نجد من بين أشياء أخرى دوراً مهماً للتطبيق العملي (praxis) للتفاعل العقلي ذي المعنى في حدّ ذاته. وعاد إلى الشيوع التميز الأرسطي بين praxis وpoiesis في مجتمع مختلف تماماً عن دولة المدينة اليونانية.



الديمقراطية المحدودة	الارستقراطية	الملكية	القانونية
الديمقراطية المتطرفة[19]	حكم الأقلية (oligarchy)	الطغيان	اللاقانونية
كثرة	أقلية	حاكم واحد	

وقد ناقش أرسطو أشكال الدولة ونظر في أيها هو الأفضل، كما أكّد، من بين أشياء أخرى، فكرة الاستقرار السياسي، وعنى بذلك ما يلي: يجب الإصغاء إلى آراء الناس، وإذا لم يحصل هذا، فإن الدولة لن تكون مستقرة. كما يجب أن تكون الدولة محكومة بالقانون، وإذا لم يحصل ذلك فلن يكون المواطنون في حالة أمان، وسيكون هناك فساد، وتكون الدولة خاضعةً لنزوات الحاكمين. وهكذا، يجب أن يكون لدينا مجتمع تحكمه القوانين، يسمح فيه للمواطنين بأن يعبروا عن وجهات نظرهم. وخلافاً لأفلاطون، اعتقد أرسطو، فضلاً عن ما ذكرنا، أن الرأي العام يمكنه أن يعبُر عن رؤى متبصِّرة، وذات قيمة، ومقنعة.

أما عند أفلاطون فقد كانت الرؤى المتبصِّرة كلها وذات القيمة عند «الخبراء»، وكان الرأي العام ذا قيمة ضئيلة. ورأى أرسطو أن حكم «مستبد صالح» لا يمثّل إطلاقاً بديلاً جوهرياً لمجتمع تحكمه القوانين. فأن يكون الإنسان تابعاً لإنسان آخر معناه اللاحرية والعبودية. فالشخص الآخر هو الذي يقرر الأسلوب (ethos) الذي يجب أن نتبعه. غير أن العيش عيشةً فاضلةً وبكرامة يكون بأن نحقق تحقيقاً شخصياً حياتنا الخاصة، وليس «بتدريب» الآخرين لنا، مثل ما يحصل مع الحيوان. وإذا كنا نعيش في ظل قانون عام، فإننا نستطيع

(19) الديمقراطية هي حكم الشعب، البلوتوقراطية (Plutocracy) معناها حكم الأقوياء أو الأثرياء اقتصادياً، الأوليغاركية (Oligarchy) وتعني حكم الأقلية المؤلفة من أقوياء، والملكية (Monarchy) هي حكم حاكم واحد.



ـ وفي حدود القانون ـ أن نحقق قدراتنا في المجتمع تحقيقاً سالماً. وحكم القانون كان عند أرسطو هو الحالة التي فيها يتمكن الناس من تحقيق قدراتهم على أفضل وجه. وهكذا، نجد أن أرسطو يؤيد ما يفيد أن الرأي العام يجب الاستماع إليه، وأن الدولة يجب أن تحكم بالقوانين. وفي النقطتين يميِّز أرسطو مفاهيمه عن الدولة الأفلاطونية المثلى الموجودة في محاورة **الجمهورية**. غير أن القانون ليس كلياً، حتى عند أرسطو فهو التقاليد التي تمَّ تأسيسها والقواعد التي تنطبق على الرجال اليونانيين الأحرار. فهو لا يشمل العبيد ولا البرابرة، لأن القانون لا ينطبق عليهم بصورة كلية[20].

وكما ذكرنا سابقاً، فمن بين الأشياء التي ناقشها أرسطو مسألة المساواة، وعنى: المساواة العددية تؤدي إلى الديمقراطية، أي حكم الشعب. أمّا المساواة بالمِلكية فتؤدي إلى البلوتوقراطية أي حكم الأغنياء. وهنا رأى أرسطو مطالب للسلطة متنازعة، فما هي المطالب العادلة إذاً؟ وكيف يمكن موازنتها بعضها مع بعضها الآخر؟ وبرأيه توفُّر الملكية المسؤولية، وذلك لصالح الدولة. كما تدل المِلكية (وذلك غالباً) على وجود قدرات ذات قيمة. ومن الوجهة المثالية، يجب أن تكون الحكمة والفضيلة هما اللتان يجب حسبانهما أكثر من سواهما، وإن كان يصعب قياسهما. أما الثروة فيمكن قياسها. والرأي العام، أي عدد الأفراد في مجموعة، يجب حسبانه أيضاً. كما يمكن الوقوع إلى رؤى صالحة في أوساط الجماهير، ويمكن أن يحدث عدم استقرار في

(20) لا يدافع أرسطو، من تلك الناحية، عن الحقوق الطبيعية. ومن جهة أخرى، هو يؤيد معايير معينة للعلاقات بين الأشخاص تُعَدُّ أفضل ما يكون موضوعياً. لذا، فهو يعتقد أن العدالة التي يعتبرها عدالة القانون والمعاملة المتساوية هي مبدأ صحيح. وإذا كنا نؤكد أن أرسطو يعترف بوجود مبادئ أخلاقية ـ سياسية ذات صحة كلية، يمكننا القول إن نظرية الحقوق الطبيعية لها جذور عند أرسطو (تماماً مثلما عند أفلاطون).



الحكم إذا استبعدت الجماهير. وقال أرسطو إنه يجب حساب كل شيء لشيء ما. فالمِلكية والتربية والمولد والصلات ـ والعدد ـ وكل شيء يجب أن يحسب ولو «قليلاً» في مسألة توزيع السلطة.

وبعد نقاش مستفيض، يتوصَّل أرسطو إلى نتيجة تفيد أن دولة الديمقراطية المحدودة هي أفضل دولة يمكن أن نتطلع إليها. هذه الدولة يحكمها القانون، وهي «حكم مزيج»، أي: يتألف من مبدأ الكمية الديمقراطي (العدد)، ومبدأ النوعية الأرستقراطي. وتكون السياسة مبنيّة على القوانين لكي يكون كل واحدٍ حراً، ولكي يكون لكثير من المواطنين رأي بما يجري ـ قلنا لكثير وليس للجميع. ثم نضيف لنقول إن أرسطو تجنَّب التطرّف. «فالطبقة الوسطى» هي الطبقة الواجب أن يكون معظم السلطة في أيديها، فهي ليست بالغنية ولا بالفقيرة. وأعدادها كبيرة بما يكفي لتكون للدولة قاعدة شعبية عريضة، وفيها النفر القليل الكافي لتأمين شفافية أساسية داخل دولة المدينة. ويوفِّر هذا الشكل من الحكم أفضل توازن بين الرأي العام والإدارة التنفيذية الذكية، فبالنسبة إلى أرسطو إن المهم هو هذا الشكل من الحكم الذي يمكن تطبيقه أكثر من سواه، كما لم يمتدح دولة أفلاطون المثالية اللاعملية[21].

الفن ـ المحاكاة والتطهير

تمكَّن أرسطو، بواسطة العلل الأربع التي طرحها من إقامة تمييز بين أشياء الطبيعة وأشياء الثقافة. فالأشياء (الجواهر) التي تحتوي على

(21) تجدر الملاحظة أن أرسطو يسلِّم بأن القلة غنية والكثرة فقيرة. والفكرة التي تفيد أنه من الممكن نظرياً أن توجد أكثرية غنية وأقلية فقيرة، فكرة لافتة لمن يبدأ بوقائع زمن أرسطو. وقد اعتبر أرسطو وجود فجوة واسعة بين الأغنياء والفقراء ذا خطر سياسي (إذ يؤدي إلى أحوال غير مستقرة)، كما إن وجود مثل تلك الفجوة مُدانٌ أخلاقياً، إذ اعتقد أرسطو مثل أفلاطون أن الهدف الرئيسي للدولة هدف أخلاقي، وهو: الحياة الجيدة.



العلل الأربع جميعها، بما في ذلك العلة المحرِّكة (الفاعلة)، والعلة الغائية هي أشياء طبيعية. والمثل المعياري على ذلك هو مثل البذرة التي تنمو، في شروط نموٍ عادية، وتتحول إلى نبتة، من دون تدخّل البشر الذين لا يقدمون علة فاعلة ولا علة غائية لتلك العملية. أما الأشياء التي تتطلب تدخّل الإنسان في عملية التحول بتوفير علة فاعلة وعلة غائية، فهي أشياء ثقافية. والمثل المقياس هنا هو كتلة الطين التي حُوِّلت إلى قارورة.

الأشياء الثقافية ذات صلةٍ بأعمال الإنسان الخلّاقة. وهذه الأعمال نوعان، فيمكننا أن نتكلم على شيء لا توفره الطبيعة، لكنه نافع لحياة الإنسان الجيدة، مثل إنتاج الأدوات، أو يمكننا أن نتكلم عن محاكاة الطبيعة، خالقين نسخةً من شيء ذي وجود طبيعي، مثل صورة جواد أصيل، أي عملاً فنياً يبهجنا، من غير أن يكون نافعاً. كلا هذين النوعين من الأعمال يشتمل عليهما المصطلح اليوناني الخاص بالفن، وهو (techne). غير أن النوع الأخير هو الذي يطابق ما نفهمه وندعوه اليوم بالفن. والفن عند أرسطو، بمعناه الأخير، يتميّز بشيئين، فهو من نوع النسخ أو المحاكاة. وهو من النوع الذي يبهج في ذاته، بمعزلٍ عن نفعيته. فما هو نافع يكون نافعاً لشيء آخر، وهذا الشيء الآخر نفعه فيه، فالفن يمثّل ما هو مفيد في ذاته، وبشكل دقيق. لذا، فإن جوهر الفن هو في كونه نسخة تبهج في ذاتها.

وما الفكرة الأساسية عن الفن المفيدة أنه نسخ (أو محاكاة) سوى فكرة موروثة من أفلاطون. ولما كان أرسطو قد أعاد تأويل نظرية المُثُل، فهو قد اعتبر أيضاً أن الفن محاكاة (ومعرفة) بشكل مختلف عن أفلاطون. وأرسطو اعتبر «المُثل» في الموجودات الجزئية. لذا، فإن الأشياء المدركة بالحواس لها مرتبة أعلى (نسبة إلى المُثُل)



مما كان لها عند أفلاطون. لذلك، فإن الفن، بوصفه نسخاً للأشياء المحسوسة، له قيمة عند أرسطو أكبر مما له عند أفلاطون. وفي الوقت ذاته كانت لأرسطو نظرة أكثر ديمقراطية للرؤية المطلوبة إلى إرشاد المجتمع ورؤية إلى الحياة بوصفها حياةً فاضلة. وتكون النتيجة أن التقويم (المعرفي والسياسي) للأشكال المختلفة من الفن، عند أرسطو، كان أكثر إيجابية.

وكان أرسطو ذا إدراك تحليلي أوسع يفوق إدراك أفلاطون. على سبيل المثال، يميِّز أرسطو بين ما هو نظري (theoria) (كالميتافيزيقا والرياضيات وفلسفة الطبيعة)، وما هو عملي (praxis) (كالأخلاق والسياسة)، وشعري (poiesis) (كالأعمال التي هدفها منفصل عن العمل ذاته) ـ (انظر techne). ومُيِّزت النشاطات المختلفة، واحدها عن الآخر، تمييزاً كبيراً. وهذا ما سمح لكل نشاطٍ «بالتحديد الذاتي» (استناداً إلى مقدماته الخاصة). مثلاً، يمكن أن تُقيم الإستطيقا كإستطيقا، تقويماً أساسياً، وبمقدار أكبر من تقويمها عند أفلاطون. والنظرة إلى الفن باعتباره نسخاً مرطبة بالفكرة المفيدة بأن الكائنات البشرية لديها، وبشكل طبيعي، رغبة في التعلّم واختبار الفرح في التعلّم وفي الإدراك الحسي، فمحاكاة الأشياء الواقعية تعلمنا أن نلاحظ الأشياء بطريقة خاصة. مثلاً، نرى جوانب لشيءٍ، أو نختبر بطريقة جديدة شيئاً سبق أن رأيناه، أو نتعرّف إلى شيءٍ سبق أن شاهدناه أو اختبرناه. فالإدراك الحسي الإستطيقي ممتع «للمنتج» (الفنان) و«للمستهلك» (الشخص الذي يشاهد العمل الفني). بمعنى أن هذا الاختبار جيد في ذاته (وليس لمجرد كونه نافعاً لشيء آخر). غير أن الفنانين لا يحتاجون إلى محاكاة شيء موجود وجوداً فعلياً، وحسب. إذ يمكنهم أيضاً محاكاة ما يجب أن يكون، وما يجب أن لا يكون. فيمكن للشاعر، على سبيل المثال، أن يتكلم على



أشخاص صالحين وطالحين. يصف أبطالاً ومجرمين. والحاصل هو وجود تحوّل عند أرسطو أيضاً من الإستطيقا إلى الأخلاق. مثلاً، قيل إن وظيفة الفن وظيفة أخلاقية أيضاً، أي: يمكن للفن أن يُصفي أو ينظِّف. ووظيفته الأعمق هي التطهير (Catharsis)، أي التطهير والتنظيف من كل نقص أخلاقي.

وترتبط الفكرة التي تقول إن الفن تطهير بمفاهيم كامنة ذات صلة بالتناسق في الثقافة اليونانية، أي: العالم، الكون (cosmos) (والمصطلح هو جذر مصطلح التجميل (Cosmetics)) هو متناسق في جوهره، لذا فهو جميل. أما القبيح والشرير فهما غير متناسقين، وهما فاقدان التوازن. لذلك، فُهم المرض بأنه اختلال التوازن بين سوائل الجسم المختلفة. فإذا زاد مقدار دَمِنا زيادةً غير معقولة (sanguis)، نصير دمويين. وإذا ازداد البلغم (phlegma) زيادة غير طبيعية، نصير بلغميين، وإذا ازداد مقدار سائل الصفراء (chole) في المرارة، وتجاوز معدله، نصير سريعي الغضب، وإذا كان لدينا مزيد من السوداء (melaina chole)، نُصاب بحزن شديد. لذا، اعتبر فَصْدُ الدم علاجاً ملائماً. ومحاولة إفساد تناسق الطبيعة وتوازنها غرور (hubris) تعاقبه الآلهة. وما المجتمع الصالح إلاّ ذاك المجتمع المنسجم مع نفسه، أي هو المتكل على نفسه، والحاكم نفسه. وباختصار نقول إنه ذلك الذي يبقى ضمن الحدود التي وضعتها الطبيعة. والحياة الصالحة تكون في التحقيق المتناسق للقدرات التي نملكها، حالتئذٍ نكون من الفاضلين. وعلينا أن نحقق إمكانياتنا بطريقة حسنة التوازن. ولهذا السبب على وجه التحديد، علينا أن نتجنّب التطرّف، مثل تعهّد جوانب معينة من نفوسنا على حساب جوانب أخرى، أو الذهاب إلى أبعد من قدراتنا الطبيعية وتجاوزها، أو إساءة استعمال المصادر التي أعطتنا إياها الطبيعة. والنتائج الإيكولوجية



المتضمّنة هنا واضحة. وفكرة النمو المتزايد تدل، كمثلٍ أولي، على الحماقة اللاعقلانية المدمِّرة.

يعين أرسطو للفن، وطبقاً لوجهات النظر هذه، وظيفة إعادة خلق التوازن الروحي. فاختيارنا الأعمال الفنية، مثل الموسيقى والأعمال المسرحية، يمكننا من أن نستعيد الانسجام والسلم، وتشريف عقلنا في النهاية. وفي ما يلي تأويلان:

1 ـ الفن تطهير (Catharsis)، بمعنى أنه يمكننا من «إطلاق مشاعرنا»[22]. فبمشاهدتنا مسرحية بأبطالها وأشرارها وعواطفها الجيّاشية، يمكننا أن نجد مخرجاً لانفعالات مكبوتة، ومشاعر لا يمكن السيطرة عليها، فنستعيد توازننا، ونتابع الحياة متبعين مثال «الوسط الذهبي». هذا هو التأويل العلاجي المنسجم مع العلاج الطبي المبني على نظرية السوائل، أي: كل من يعاني من مشاعر قوية ومتطرفة يمكنه أن يجد منفذاً لها بواسطة الفن، وبالتالي، يختبر نوعاً من الفَصْد الروحي. ومن كانت مشاعره ضعيفة للغاية، يمكنه أن يملأها بجرعة معتدلة من العاطفة.

2 ـ الفن تطهير (Catharsis)، بمعنى أننا وكبشرٍ، نزداد نقاوة وثقافة بواسطة الفن. فالموضوع ليس خلاص نفوسنا من عواطف معينة (كما في الفَصْد الروحي)، وإنما بتشريف عقولنا عبر اختباراتنا. فنحن نطمح إلى نمّو شخصي يتعدّى العادي .

فالفن عند أرسطو خير (أو هدف) في ذاته للشخص الذي يختبر أعمال الفن. ويمكن أن تكون العملية الخلاّقة خيراً في ذاتها للفنان أيضاً. وفي الوقت ذاته نقول: إن هدف العملية الخلاّقة إنتاج شيء، وهو العمل الفني. لذا، فإن العملية الخلاّقة محدّدة سلفاً، بهدفٍ يقع

---

(22) من katharizo اليونانية، «أنا أنظّف».



خارج العملية ذاتها. ومن الطبيعي، في هذه المناسبة، أن نذكر معالجة أرسطو للخطابة كوسيلة لجذب الاستماع. هنا، كما في الفن عموماً، نجد أن لأرسطو موقفاً أكثر إيجابية مما كان عند أفلاطون. فوفقاً لأرسطو هناك مكان للخطابة في النقاش العام[23].

الأسئلة

● اشرحْ نظرة أفلاطون إلى المُثُل، ونظرة أرسطو إلى الجواهر، وناقشْ العلاقة بين وجهتي النظر هاتين. ناقشْ وجوه الشَّبه والخلاف.

● اشرح نظرة أرسطو لما هو موجود، وما هي المعرفة، وقارنها بنظرة أفلاطون المقابلة.

● نواجه في فلسفة أرسطو تصورات مثل الصورة والمادة والوجود بالقوة والوجود بالفعل. اشرح ما عناه بهذه التصورات، واشرحْ أدوارها في فلسفته. أعطِ أمثلة.

● قارنْ نظرة أرسطو إلى الطبيعة مع نظرة ديموقريطس إليها. وبأي معنى يمكن القول إن لأرسطو نظرة إيكولوجية للطبيعة؟

● ناقش العلاقة بين أنطولوجيا أرسطو وأخلاقه.

● صف نظرتي أفلاطون وأرسطو إلى النساء، واشرحْ كيف ترتبط النظرتان بالتصورات الأساسية في فلسفتيهما.

مراجع إضافية

مصادر أولية

De Anima
Metaphysics

---

(23) انظر موقع الخطابة في التقاليد الجامعية (الفصل 6 من هذا الكتاب).



The Nichomachean Ehtics
Posterior Analytics
Rhetoric

وتوجد هذه النصوص في:

The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: [n. pb.], 1984. 2 vols.

مصادر ثانوية

Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. London: [n. pb.], 1906.

Jaeger, W. *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*. London: [n. pb.], 1967.

Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: [n. pb.], 1988.





الفصل الخامس

الحقبة الكلاسيكية المتأخرة

ضمان سعادة الفرد

من دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الهيلينية

دافع أفلاطون عن النظرة التي تقول بإمكانية كون المجتمع موضوعاً لدرسٍ عقلي، كما يمكنه أن يتأثر بقيادة عقلية ذكية. ودافع أرسطو عن النظرة التي تقول إن المجتمع يُعرَّف بالعلاقة بين أعضاء المجتمع الأحرار المتساوين أخلاقياً، وأنه يجب أن يحكم بالقانون، وأن الحكم يجب أن يقوم على أساس النقاش الحر، وليس على القوة وحدها. وقد عاشت تلكما النظرتان كمثالين، حتى بعد أن أصبحت الدول المدينية اليونانية ضمن الإمبراطورية الهيلينية، على الرغم من أن تحقيق تلك المُثُل ازداد صعوبةً، بعد الاندماج. وقد فهم أرسطو وأفلاطون أن نوع السياسة التي اعتنقاها يفترض وجود مجتمع صغير نسبياً. فرأى أرسطو أن حجم دولة المدينة (polis) يجب أن يكون معقولاً، فلا تكون صغيرة لدرجة تجعلها عالةً على غيرها، ولا تكون كبيرة بمقدار يجعل سكانها لا يعرف واحدهم الآخر، ويصعب النقاش في الاجتماعات الكبيرة. وكما عرفنا، رأى



أفلاطون (في القوانين (*The Laws*)) أن يكون عدد سكان دولة المدينة 5,040 مواطناً (أهالي المنازل). ورأى أفلاطون وأرسطو كلاهما أن دولة المدينة هذه يجب أن تكون وحدة مستقلة. غير أن الدول المدينية اليونانية تعتمد إحداها على الأخرى وعلى العالم من حولها. وفي حوالى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، بدأنا نشاهد تشكل دولة جديدة: الإمبراطورية الهيلينية. وقد أدى ذلك التحول من دولة المدينة إلى الإمبراطورية إلى حصول تغيرات على المستويين المؤسساتي والفكري.

خلال الحقبة الرومانية ـ الهيلينية كلها، بدءاً من العام 300 ق. م. إلى حوالى 400 بعد الميلاد، كانت الدول كبيرة جغرافياً وسكانياً، وشملت شعوباً متنوعة ثقافياً ودينياً ولغوياً. وضعف المتَّحد الاجتماعي المحلي الذي فيه يستطيع أن يشترك الجميع، حتى لو كانت المدن في الحقبة الهيلينية والحقبة الرومانية تتمتع بمقدار من الحكم الذاتي الداخلي، واستطاعت من وقت إلى آخر أن تثبت نفسها سياسياً. وكان الحاصل وجود دول كبيرة، حيث السلطة في وكالات مركزية معينة، سواء أكانت الدولة ملكيةً أو جمهورية. وكوسيلةٍ لتوحيد فسيفساء الجماعات القومية المختلفة إثنياً، والتي ليس لها تماسك طبيعي، كان الملك يُصوَّر أحياناً أنه مقدَّس، وقد قوّت هذه الخطة سلطة الدولة المركزية. وشمل انحلال الدول الصغيرة المستقلة نسبياً، والاتجاه نحو تركيز السلطة، فقداناً متزايداً للسلطة السياسية في أوساط الشعب. وإلى جانب إلى جميع الرجال الأحرار العاجزين نسبياً نجد النساء والعبيد في حالة أسوأ من العجز.

مجموعات جديدة متألقة من القانون الفردي والعالمي

فُقِدَ الكثير من كتابات الحقبة الرومانية ـ الهيلينية. لذا، فإن ما سنقدمه في هذا الفصل إن هو إلاّ إعادة إنشاء افتراضية. ويمكننا



القول مع هذا التحفّظ إن عجز الشعب ذاك، في أوائل الهيلينية، قد انعكس على المستوى الفكري فاتخذ صورة ميلٍ عامٍ للامتناع عن التأمل الفلسفي حول المجتمع ـ فلا قدرة لنا على فعل شيء! ـ والتركيز على شيء واحد: كيف يمكن لشخص أن يؤمّن سعادته (أو سعادتها) الخاصة؟ فعلى سبيل المثال نقول إنه بصرف النظر عن الاختلافات بين المذهب الإبيقوري (Epicureanism) والرواقية (Stoicism)، وبصرف النظر عن كثرة التنوعات في هاتين المدرستين، يمكننا أن نقول، وببساطةٍ، إن هاتين الفلسفتين اللتين كانتا السائدتين، ومن وجوه عديدة، خلال الحقبة الرومانية ـ الهيلينية، ركّزتا على هذه المسألة الوحيدة، وهي كيفية ضمان سعادة الفرد. جاءت الأجوبة مختلفة، إلاّ أن السؤال الأساسي لم يتغير جوهرياً.

وكفرضية عامة، يمكننا القول إن تحوّلاً كلياً حصل من اهتمام بالإنسان ـ في ـ المجتمع إلى الاهتمام بالفرد المنعزل الخصوصي. وبصورة مقتضبة نقول: كانت النظرة إلى الناس في الدول المدينية اليونانية تعتبرهم، بصورة عامة، جزءاً عضوياً من المجتمع. فكل شخص يجد مكانه ويحقق ذاته بالمشاركة في النشاطات العامة المختلفة. لذا، فإن طبيعة كل شخص وجدارته مرتبطان بالمتّحد الاجتماعي. وعندما أفل نجم الدول المدينية وبزغ فجر الحقبة الهيلينية ـ الرومانية، واجهنا في الوقت ذاته ما يلي:

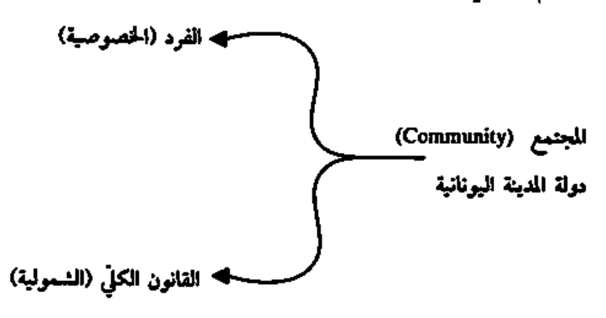
1 ـ فكرة القانون الكلي الذي ينطبق على جميع الكائنات البشرية، والمتجسّد في كل فرد.

2 ـ فكرة الفرد الخصوصي ذي القيمة الأساسية بنفسه، المستقلة عن نشأته الخاصة ومرتبته الاجتماعية.

لا شك في أن هذا الكلام تبسيطي، فقد سبق أن وجدنا عند



الفلاسفة قبل السقراطيين ميلاً لاعتبار الفرد ذا اكتفاء ذاتي. وفي الوقت نفسه، نجد آثاراً للنظرة التي تقول بوجود معايير ومبادئ كلية تنطبق على كل إنسان. ويظل من المهم التفكير بالفرضية التي تفيد أن التصوّر وحقيقة الأفراد الخصوصيين ظهرا حوالي الوقت ذاته عندما ظهر مفهوم الدولة الكلية وحقيقتها. وفقدت الفكرة اليونانية الكلاسيكية التي تفيد «الإنسان ـ في المتَّحد الاجتماعي» والتي ارتبطت بدولة المدينة، أساسَها. فمن جهة، نجد الفرد الخصوصي، ونجد من جهة أخرى الإمبراطورية ـ من جهة فضيلة الفرد وسعادته، ومن جهة أخرى تصوّر القانون الكلي الذي ينطبق على كل إنسان وفي كل مكان. وهذا يعني كما لو أن هناك انقساماً بين الخاص والعام الكلي:



كان معظم اليونانيين يذهبون إلى أن القانون لا ينطبق إلاّ على المتَّحد الاجتماعي الأهلي. أما الآن، فلدينا نظرة إلى القانون تعتبره كلياً وينطبق على جميع الأشخاص بصرف النظر عن انتمائهم القومي ومرتبتهم الاجتماعية، وهذه النظرة الجديدة هي النقيض الديالكتيكي للنظرة السابقة. وهي أحد جذور تصور الحقوق الطبيعية، أي هناك قانون معياري كلّي فوق جميع القوانين الموجودة وهو ينطبق على كل إنسان. ويتبع ذلك، منطقياً، القول إن جميع البشر يخضعون



مبدئياً لقانون واحد، وأن القانون الموجود في مجتمع عليه أن يلجأ إلى القانون الطبيعي الكلي.

نعود إلى تصوّر الفرد عندما كنا نناقش الليبرالية في القرن الثامن عشر. ويكفي الآن أن نشير إلى أن مثل ذلك التحوّل من الإنسان ـ في ـ المتّحد الاجتماعي إلى الفرد وإلى القانون الكلي تَطابَقَ مع فقدان الانشغال في السياسة، ومع نشوء مثال الشخص الفريد والسعادة الخاصة في ظل قانون عام. فالوحدة اليونانية بين الأخلاق والسياسة تبخّرت، وتحوّل التأكيد لما هو أخلاقي بالمعنى الخصوصي، بينما تراجع ما هو سياسي إلى الخلف. الرواقيون الرومان وحدهم هم الذين قوّموا السياسة. غير أن كلمة سياسة عندئذٍ اتّخذت معنى مختلفاً عن معناها عند أفلاطون وأرسطو: فقد صارت تعني، وبشكل رئيسي المبادئ القانونية العامة التي تحكم إِمبراطورية، لا المناقشة العقلية التي تنظّم النشاط العام في متّحد المدينة (polis) الاجتماعي الأهلي.

الإبيقورية ـ وضمان صالح الفرد

مصطلح الإبيقوريّة مشتق من اسم الفيلسوف إبيقورس (Epicurus) (341 ـ 271 ق.م). في مدرسته المعروفة باسم البستان (The Garden)، والمعروفة أيضاً بجوّها الودّي والراقي، حيث النساء والعبيد أيضاً مرحب بهم؛ هذه ممارسة غير مألوفة في العصور القديمة.

وقد أجابت الإبيقورية عن السؤال الخاص بكيفية ضمان سعادة كل إنسان، بما يلي: تمتَّعْ بالحياة، لكن بعد تفكير، أي إن الحياة الجيدة هي الحياة السعيدة الخالية من الألم والمعاناة. ولكي نحقق أعظم سعادة وأقلّ معاناة في حياتنا، علينا أن نجري الحسابات



(calculate). مثلاً، هل أبحث عن لذّة قوية وقصيرة الآن، مجازفاً بالتعرض للمعاناة في ما بعد، أو أؤجّل اللذة الآن بأمل الحصول على سعادة أطول مدةً، في ما بعد؟ علينا أن نزن الربح والخسارة للخيارات الممكنة. وبكلام آخر نقول إن هذه المنطقة هي منطقة طالب اللذة الواعي، المثقّف! وابحثْ عن اللذة، لكن لتكن لذة محسوبة. وبلغة فظّة نقول لا تنشغل في السياسة أو في أمور أخرى تؤدي إلى الهمّ والمخاطرة. وعوضاً عن ذلك، عِشْ في حلقةٍ آمنة حيث يمكنك أن تتمتّع بأكل جبنتك وبشرب نبيذك بسلام وهدوء. لذا، فإن الإبيقوريين لم يكونوا من المنغمسين في الشهوات والذين غرقوا بشكل أعمى في حياة لا أخلاقية قوامها الإفراط في الانغماس في اللذات. على العكس من ذلك تماماً، فما أوصى به إبيقورس هو الحيطة والتفكير العميق في الحياة، لأن اللذة التي تكون تحت سيطرتنا هي وحدها الضامن لسعادتنا. ويمكننا إجمال فلسفة الحياة الإبيقورية، في نقطتين:

1 ـ الخير الوحيد الموجود هو اللذة.

2 ـ ولضمان اللذة القصوى، علينا أن نتمتع باللذات التي يمكننا السيطرة عليها وحدها.

فالعقيدة التي تعتبر اللذة (hedoné في اليونانية)، هي الخير (الوحيد) الأعظم تدعى مذهب اللذة، أي فلسفة اللذة. ويمكننا القول إن الإبيقورية هي مذهب اللذّة مشكّلاً بالحيطة والتفكير العميق. وفي المقام الأول نذكر أن الإبيقوريين لم يعتبروا اللذة شهوةً حسيةً سريعة الانقضاء، فالمذهب الإبيقوري أكّد كثيراً أشكال السعادة المعقولة والآمنة، مثل الصداقة والمهن الأدبية، فإذا كنا نريد أن نضمن سعادتنا الخاصة، علينا أن نطلب تلك اللذات الأكثر يقيناً، والأكثر نقاء.



وفي الوقت نفسه، استنكرت الإبيقورية النشاط السياسي الذي يسبّب همّاً كبيراً ولذّة غير مضمونة. فهي لم ترَ الدولة أو المجتمع شيئاً ذا قيمة في ذاته[1]. وليس إلاّ اللذة ـ واللذة هي لذة الفرد، حتماً ـ لها قيمة في ذاتها. فلا تكون الدولة ولا يكون المجتمع خيراً إلاّ عندما يعزّزان لذة الفرد ويمنعان ألم الفرد. وقيمة القوانين والأعراف محصورة في كونهما وسيلة لتعزيز مصالح الفرد[2]. وما يمنع الناس من انتهاك القانون هو الخوف من العقاب، أي الخوف من الألم. والأخلاق الجيدة، أو النظام القانوني الصالح هو الذي يعظّم من مقدار لذة الفرد، فلا أساس للحق والأخلاق غير ذلك. (غير أن السؤال هو: من يحدّد أن لذة أشخاص عشرة آخرين تفوق لذتي؟ وأنّى لي أن أقارن أنواعاً مختلفة من اللذة؟)[3].

الفلسفة الطبيعية التي نجدها في الإبيقورية ـ والتي تتطابق إلى حد كبير مع نظرية ديموقريطس المادية الذرّية ـ دعمت فلسفة الحياة هذه، بشكل من الأشكال، أي: لمّا كان كل شيء مادياً، بما في ذلك النفس والآلهة النائية اللامبالية، يجب أن لا نسمح للقيود الدينية بأن تخيفنا.

يقول مذهب اللذة المتطرف خلافاً لتعاليم إبيقورس إن اللذة المادية/ المتعة هي الشيء الوحيد المهم في الحياة، يمكن أن يكون

---

(1) قيمة في ذاتها: أوتوتيلك (Autotelic)، في اليونانية: auto تعني «الذات»، وtelos تعني «الغاية».

(2) القوانين والتقاليد لها قيمة «في ذاتها»، أي لها قيمة، غاية، بكونها وسيلة لشيء آخر هو غاية في ذاته.

(3) في أواخر السبعينيات، اقترح فيلسوف مذهب المنفعة (Utilitariansim) جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) طريقة لتقويم الأنواع المختلفة من اللذات. وسنعود إلى مسائلها في مناقشتنا لبنثام في الفصل 14 من هذا الكتاب.



مقبولاً عند أشخاص يتمكنون من الوصول إلى جميع الخيرات والخدمات نسبياً، والذين يمكنهم الاعتماد على فائض من اللذات والمتعة نسبة إلى الحاجة والألم. أما بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من البشر في العصور القديمة، فإن مثل تلك النظرية قد يكون لها نتائج قاتلة، وبسهولة، أي: إذا حاول معظم الناس أن «يحسبوا» العلاقة بين الألم واللذة، فسيكون معدل الإجابات سلبياً. وسيفوق مجموع الألم بسهولة مجموع اللذة، وبسهولة سيكون كذلك. طبقاً لمذهب اللذة المتطرّف، فإن حياة كهذه ليست جديرة بأن نحياها. لذلك نقول إن نصيحة فيلسوف اللذة هيجيسياس (Hegesias)، في القرن الثالث قبل الميلاد، بالانتحار، لم تكن نصيحة شاذة. فبالنسبة إلى البشر المحكومين بالآلام من قضاء وقدر مروّع، يصير مذهب اللذة المحض دفاعاً عن الانتحار.

الرواقيّة ـ وضمان صالح الفرد

نقاط الرواقية الأساسية

كانت ثقة الرواقيين بقدرتنا على السيطرة على الخير الخارجي، أقل مما كانت عند الإبيقوريين، عموماً. لذا، نَصَحَ الرواقيون أن يكون كل شخص مستقلاً عن هذه الأشياء الخارجية. فإذا كنا نريد ضمان سعادتنا علينا أن نتعلم كيف نكون مستقلين عن تلك الأشياء الخارجية التي لا يمكن السيطرة عليها، ما أمكننا، وأن نتعلم العيش في نفوسنا الداخلية التي يمكننا السيطرة عليها. والرواقيون زعموا أن السعادة لا تعتمد على أي خير خارجي. واتّخذوا الموقف ذاته الذي كان لسقراط وأفلاطون، أي: إن الشرط الوحيد لسعادة الإنسان هو في أن يقود هو، أو هي، حياةً فاضلة، والفضيلة تقوم على المعرفة. وقد حافظ الرواقيون على هذا الموقف بثبات كامل. فحياة الفضيلة



هي خير الإنسان الوحيد. وليست الحياة الفاضلة هي الشر الوحيد. وعندما تكون المسألة مسألة الحياة بسعادة، يصير كل شيء آخر عديم العلاقة أو عديم الأهمية، في التحليل الأخير. فالحياة والصحة والرخاء الاقتصادي ـ أو الموت والمرض والألم والفقر ـ لا تؤثِّر على سعادة الشخص الحكيم والفاضل. والفروقات التي نجدها في ظروف الناس الخارجية لا تدل على ما إذا كانوا سعداء أو تعساء. ولا فرق بين أن نواجه محنةً في الحياة أو كنا ناجحين ونلنا الاعتراف والاعتبار، أو كنا أغنياء أو فقراء، أسياداً أو عبيداً. فالتمييز الحاسم هو بين الحكيم والفاضل من جهة، ومن ليسوا كذلك من جهة أخرى، فالأولون سعداء والأخيرون ليسوا كذلك. فالمعرفة والفضيلة والسعادة مرتبطة بالحياة الداخلية للإنسان، وهي مستقلة عن الظروف الخارجية، كلها.

ما هي الرؤية والفضيلة التي تجعل الإنسان لا مبالياً بكل قرارات القضاء والقدر؟ قال الرواقيون إن الفضيلة هي الحياة وفقاً للعقل، وفقاً للمنطق العقلي (logos)، فاللوغوس هو المبدأ الذي يقود الكون (cosmos)، كما قال هيراقليطس (Heraclitus) مرّة. وهم يطلقون أيضاً على ذلك المبدأ اسم الله والنار المقدَّسة أو القضاء والقدر. ويمكن للناس أن يفتحوا نفوسهم للوغوس لكي تصير نفوسهم منسجمةً ومنظَّمةً وفقاً للكون. فالنفس، وبشكل من الأشكال، سوف تعكس عندئذٍ صورة النظام والانسجام الحاكمين في الكون. وأهم رؤية هي الإدراك بأن كل شيء منظَّم، ومنظم بحكمة، ولا يمكن التدخل في الأحداث، كما إنه غير مرغوب فيه. فكل شيء مهديٌّ من اللوغوس أو الله. ومهمة الإنسان هي أن يتعلَّم قبول كل ما يحدث بفرح. «مهما كان الشيء الذي يصيبك، ينبغي أن تتحمله كما لو أنك أردته أن يصيبك، إذ عليك أن تكون راغباً فيه إذا كنت



عارفاً بأن كل شيء يحدث بإرادة الله». هذا ما كتبه سينيكا (Seneca)، الرواقي الروماني[4]. وهكذا، نرى أن الرواقيين علّموا أخلاق الزهد بالعالم الخارجي، وتربية قوة الخُلقُ الداخلية. فعلى الشخص أن يظهر هدوءاً رواقياً، أي عدم الانفعال (Apathy) في وجه أحكام القضاء والقدر.

يمكن الاعتراض على هذا الموقف الرواقي، الخاص بكيفية ضمان سعادتنا، بالقول إنه يصعب السيطرة على المنطقة «الداخلية» مثلما يصعب السيطرة على ظروف خارجية كثيرة. ولا ريب في أن هذا الاعتراض ذو وزن. غير أن علينا أن نتذكر في الوقت ذاته أن القدرة على السيطرة على الطبيعة (المرض، قلة المحصول. . . إلخ). كانت صغيرة نسبياً في الحقبة الرومانية ـ الهيلينية. وإذا كان الأسهل لنا اليوم أن نزيل الزائدة الدودية من أن نسيطر على غضبنا، فإن الوضع كان معكوساً في العصور القديمة. لذلك، لم يكن نصح الرواقيين بأن يسيطر الناس على ما يقدرون السيطرة عليه، نعني عقولهم نُصْحاً غير واقعي. فقد وازى التحوّل من الإنسان ـ في ـ المتَّحد الاجتماعي إلى الفرد الخاص أن صار العقل يُفهم شيئاً داخلياً، منفصلاً عن الطبيعة والعالم الاجتماعي. وهذا أمر غير يوناني، بمعنى ما، أي: فصل الأخلاق عن السياسة. فعلى كل شخص أن يهذّب النفس، بمعزلٍ عن المجتمع والمحيط. نجد هنا فكرة الأخلاق الخصوصية المنفصلة عن المجتمع. وإذا لم يكن للإبيقورية أتباع كُثر فقد كان للرواقية أتباع كثيرون وتأثير عظيم على الأقل في الأزمنة الرومانية. كذلك كان للأفكار الأخلاقية والقانونية الرواقية أثرٌ على فلسفة القرون الوسطى، غير أن الرواقية لم تكن


(4) *Quaestiones naturales III*, praefatio.



حركةً متجانسة، فقد حصل تطور أساسي داخلها من الرواقيين اليونانيين إلى الرواقيين الرومانيين.

الكلبيون

كان الكلبيون(*) (Cynic) يؤلفون إحدى المدارس التي دعيت بالمدارس السقراطية في العصور القديمة. ويشير الاسم إلى رابطة معينة بين سقراط (والسفسطانيين) والاتجاهات الفلسفية في العصر الروماني ـ الهيليني.

يمكن القول إن الكلبيين يمثّلون أناساً ذوي مصالح قليلة. فعوضاً عن تحريض هؤلاء للقيام بثورة عقيمة، شجعهم الكلبيون أن يتعلموا القناعة من دون المنافع التي لا يمكنهم الحصول عليها، على أي حال. وقد انسحب الكلبيون من المجتمع وعاشوا حياةً بسيطة وبدائية في جزء منها ـ وهو ما اعتبروه أسلوب الحياة الطبيعي المناسب للإنسان (ويتعارض مباشر مع فهم أرسطو للطبيعة الإنسانية). ومن هنا نرى أن الكلبي ديوجينيس (Diogenes) من سينوب (Sinope) (حوالى 404 ـ 324 ق. م.) الذي عاش في برميل، امتدح ما هو طبيعي وازدرى ما هو اصطناعي. فإذا كان مذهب اللذة المهذّب هو مجرد هروب(5)، وكان أتباع مذهب اللذة الفردي لهيجيسياس قد علّموا أيديولوجيا مَحْو الذات، فإن الكلبيين علّموا المحرومين أن يقنعوا بما لديهم، حتى لو لم يكونوا يملكون شيئاً.

(*) مجموعة من الفلاسفة اليونانيين علمت أن الفضيلة هي السعادة، وأن ضبط النفس هو أهم مكوِّنات الفضيلة. وازدرى أفراد هذه المجموعة باللذة والمال وما شابه. وعرفوا في اللغة العربية، باسم الكلبيين لأن أصل تسميتهم هو الكلمة Kynos التي تعني الكلب في اللغة اليونانية.


(5) Escapism: *flight*.



الرواقية اليونانية ـ الهيلينية

نجد عند رواقيي الحقبة اليونانية ـ الهيلينية ـ زينون (Zenon) (حوالى 326 ـ 264 ق.م.) وكليانثيس (Cleanthes) (331 ـ 233 ق.م.) وكريسيبوس (Chrysippos) (حوالى 278 ـ 204 ق.م.)، نوعاً من تأكيد «الطبقة الوسطى» للواجب وتكوين الشخصية، وليس مجرد الانسحاب من الحياة. فضلاً عن ذلك بدأ الرواقيون بصياغة قانون طبيعي ينطبق على جميع البشر. وازداد تغيّر الرواقية بعد أن تطورت لتصبح أيديولوجيا لمستويات المجتمع العليا، أي: راق التأكيد الرواقي على الواجب وتكوين الشخصية، والاعتقاد بوجود قوانين كلية للطبقة الرومانية العليا التي حوّلت الرواقية إلى نوعٍ من عقيدة الدولة، في نهاية المطاف. وفي الوقت نفسه، قُمعت الصّور الزاهدة بالعالم من العقيدة الكلبية للطبقة الدنيا لصالح الأخلاق المدعومة من الدولة القائمة على الواجب وتنمية شخصية قوية مسؤولة. ولم يبقَ من عقيدة الانسحاب من العالم الأصلية سوى القليل، أي: التمييز بين ما هو داخلي وخاص، وما هو خارجي وعام. وكتب الرواقيون أعمق أفكارهم في السر (الفيلسوف ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius)، وفي الوقت نفسه كانوا يمارسون في العلن واجباتهم العامة تجاه المجتمع (الإمبراطور ماركوس أوريليوس).

الرواقية الرومانية

بظهور الرواقيين الرومانيين ـ شيشرون (Cicero) (106 ـ 43 ق. م.) وسينيكا (Seneca) (4 ق. م. ـ 65 بعد الميلاد) وإبيكتيتوس (Epictetus) (حوالى 50 بعد الميلاد ـ 138) وماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) (121 بعد الميلاد ـ 180) ـ تحولت عقيدة الانسحاب من العالم الفردية الزاهدة الأولى إلى توتّر بين الانسحاب



والواجب السياسي. ويمكننا أن نتتبّع، عند الرواقيين الرومان، التغير في التصوّرات السياسية اليونانية التي سبق أن سلّمنا بها، وهذا يعني، بشكل تقريبي، أن الشخص لم يعد جزءاً عضوياً من جماعة، وإنما هو فردٌ خاضع لصيغة قانونية كلية، ونظام حكم كلي. والأفراد جميعهم متساوون أمام القانون مبدأياً، وما يحدِّد حقوقهم هو القانون الكلي الذي ينطبق في كل مكان وزمان، لا وظائفهم. وهنا نقع إلى فكرة القانون الطبيعي بشكلها المكتمل التطور.

وكما أن عالم الشخص هو جزء من الكون، كذلك عقل الشخص هو جزء من العقل الكلّي. ويماثل ذلك القول إن القوانين الإنسانية هي مظاهر للقانون الأبدي الذي ينطبق على الكون كله. وهذا يفسّر، بشكل مبدأي، سبب تمييزنا بين قوانين المجتمع المتوافقة مع القانون الأبدي والقوانين غير المتوافقة معه. وهكذا، يمكننا أن نميّز بين القوانين الصحيحة بفضل انطباقها على القانون الأبدي، وتلك التي تدّعي أنها صحيحة لمجرد وجودها، من غير أن تكون صحيحة وفقاً للقانون الطبيعي الكلّي. والعقل الإنساني الذي تجد أشكاله المختلفة أساسها في العقل الكوني العام المشترك، هو معطىً، أي هو شيء موجود. وهذه نقطة جوهرية في نظرية القانون الطبيعي، نعني: أن القوانين السياسية ـ القانونية مؤسسة على قانون كلي للطبيعة. فأساس القوانين ليس من اختراع الأفراد أو الجماعات، أو أشخاص أقوياء يقررون ما هو قانون وما هو حق («القوة حق»). القوانين الصحيحة موجودة، ولأنها موجودة يمكننا اكتشافها وشرحها، والإعلان عما اكتشفنا. غير أننا لا نقدر على اختراع القوانين. لذا، فقد ارتقت أسس القانون فوق الرغبات الإنسانية الاعتباطية. كما رفع فوق الصيغ القانونية الموجودة والمتعارضة جزئياً. لذا، فإن أساس القانون ليس نسبياً، ولأن جميع الأفراد يشتركون في



العقل الكلي والقانون العام، فإنهم متشابهون بصورة جوهرية. والقانون الطبيعي ينطبق على جميع البشر في كل مكان. وقد تبنّى السياسيون الرومان والبحّاثة في القانون، ومن بينهم الفيلسوف الانتقائي شيشرون الذي أكثر ما قرئت كتاباته في القرون الأخيرة، المزايا الأساسية للنظرة الرواقية إلى الحق. فالرواقيون نأوا بأنفسهم عن زعم بعض السفسطائيين الذين يقولون بعدم وجود حق صحيح كلي أو أخلاق، وإن القوانين ليست إلاّ قوانين نسبية. كذلك عارضوا نظرة الإبيقوريين التي تقول إن القوانين لا تكون صحيحة إلاّ إذا حققت رغبات الناس الفردية. وصار الرواقيون برفضهم النسبية واعتقادهم بوجود حق صحيح كلي متفقين مع أفلاطون وأرسطو. ولم يشمل الاتفاق مع أرسطو مصدر القانون وكيفية تسويغ المبادئ القانونية، فقد رأى أرسطو أن المبادئ القانونية الأساسية مرتبطة بشكل رئيسي بالمجتمع الإنساني وبدولة المدينة رئيسياً. وهناك توجد المبادئ الأساسية وجوداً بالقوة، وبدرجةٍ ما، على شكل وجود بالفعل. وبجمعنا معلومات عن دساتير للدولة المدينية المختلفة، وتصنيف هذه المعلومات يمكننا أن نستنتج أفضل قواعد المجتمع. وبهذه الطريقة نستخلص ما هي المعايير القانونية الموجودة في المجتمع الصالح. وبالمقارنة مع هذه المعايير نستطيع أن نعيّن ما هو الرديء في الدستور الموجود، كما يمكننا أن نصوغ قوانين جديدة. ورأى أرسطو، على سبيل المثال، أن ثروة الدولة يجب أن توزَّع بشكل متناسق: فالفروقات الكبيرة بين الناس تسبِّب التوتّر في المجتمع، فلا بدَّ من درجة مساواة بين المواطنين، إذا أريد للمجتمع أن يكون معافى. لذلك، كان الهدف المهم للدستور خلق توزيع ثروة متوازن بشكل معقول. وهذا معناه أن أرسطو أيّد تسوية ما للفروق الاجتماعية، على الرغم من أنه لم يؤيد فكرة المساواة التامة. وهو رضيَ، من بين أمور أخرى، بالعبودية وبالانقسام الطبقي، وانتقد



الديمقراطيين لنظراتهم الساذجة جداً إلى المساواة. أما الرواقيون، فلم تكن نقطة انطلاق نظرتهم إلى القانون، كما هي عند أرسطو، دولة المدينة والإنسان ـ في ـ المتَّحد الاجتماعي، وإنما العقل الكلي الموجود في كل فرد، أي: توجد في كل شخص شرارة من «النار المقدسة»، وهي اسم آخر للعقل. ورأى الرواقيون أن تلك هي طبيعة الإنسان، أي الطبيعة الإنسانية العامة. واشتقَّ الرواقيون القانون الطبيعي من العقل الكلي. وهذه الطبيعة المشتركة أو العقل الكلي هي مصدر القانون، بحسب تعبير شيشرون.

ليس الكائن الإنساني، بشكل رئيسي، كائناً اجتماعياً كما عرّفه أرسطو، وإنما هو فردٌ ذو شرارة مصدرها اللوغوس (logos) الكلي. وهذا ما يمكِّن الكائنات الإنسانية من تأسيس مجتمع، وصياغة دستور من القوانين، ونشر القوانين. والأكفأ على صنع القوانين العادلة هم أعلى الحكماء، ويوجد فيهم العقل في أنقى صورة. قال شيشرون: «يوجد القانون الكامل في أرواح الحكماء»[6]. وفي ما كتبه شيشرون نرى كيف يمكن توظيف النظرة الرواقية إلى القانون الطبيعي، والتي تقول بوجود دستور كلي ثابت فوق جميع الأنظمة القانونية المتغيرة، لتسويغ القوانين الموجودة. وتبعاً لذلك، رأى أن «حقوق الآباء» الرومانيين القدماء، عبّرت بمقدارٍ كبير عن ذلك القانون الكلّي. وهكذا، بدا لشيشرون أن القانون القائم وأشكال اللامساواة الموجودة تجد تسويغها في القانون الطبيعي. وهذا يشير إلى وجود شيء غامض بصورة رئيسية في نظرية القانون الطبيعي، أي: يمكن توظيفها لتسويغ القانون القائم، كما يمكن توظيفها لنقده. فيمكن أن تكون لها كقوة محافظة وقوة تحويل في المجتمع (انظر العلاقة بين الكنيسة والدولة، الفصل 6).

---

(6) *De legibus*, II, 5.

غير أن السؤال يظل قائماً، وهو: ألا يقول القانون الطبيعي الرواقي بمساواة أساسية بين جميع الكائنات الإنسانية؟ إذاً، فكيف للإنسان أن يقبل بوجود فروق في الوقت نفسه؟ والجواب يمكن الوقوع إليه في غموض معين في النظرة الرواقية للمساواة، أي: كل واحد يشترك في اللوغوس الكلّي، وبهذا المعنى يكون الناس جميعهم متساوين، ولكن في الوقت ذاته لا علاقة للإنسان بكونه غنياً أو فقيراً، ملكاً أو عبداً، بالحياة الجيدة والسعيدة. لذا، فإن الهدف الرئيسي لا يَمْثُلُ بالتدخل في العالم بغية تغييره. الهدف الرئيسي هو أن نواجه جميع أحكام القضاء والقدر بهدوء تام. وبكلام آخر نقول إنه من غير الواضح أن المساواة الأساسية تتأثر بالفروق الاجتماعية الواقعية، وليس واضحاً ما إذا كانت المساواة الأساسية تتطلّب تحقيق المساواة في الساحات المادية والسياسية. فرجل الدولة شيشرون قال بأنه يمكن الوقوع إلى الجواب في الأحوال السياسية الواقعية (realpolitik)، أي: بصرف النظر عن المساواة الأساسية بين البشر، فإن المجتمعات الموجودة لا تعمل إلاّ من خلال الفروقات. والفروقات حتمية فلا مهرب منها، وبالتالي لم يرَ شيشرون حاجة إلى دستور قوانين لضمان توزيع معقول للثروة. واعتقد شيشرون في أن المبدأ الأساسي يقضي بأن لا نؤذي الآخرين، كأن نسرق أملاكهم، وأن علينا أن نحافظ على وعودنا التي قطعناها. لذلك، نراه يؤكِّد بقوةٍ على احترام المِلكية، وكذلك العقود.

كان للفكر الرواقي عبر كتابات شيشرون، وبخاصة في مؤلفاته: **في القوانين** (*On the Laws*) **وفي الواجبات** (*On Duties*)، **وفي الدولة** (*On the State*)، أثرٌ عظيم على الفكر القانوني الروماني. «فالقانون الصحيح هو العقل الصحيح المتوافق مع الطبيعة، وله تطبيق كلّي وأبدي لا يتبدّل، وهو بأوامره يدعو إلى الواجب، وبتحريماته يمنع



من العمل الضار.. فلا يستطيع مجلس شيوخ ولا شعب أن يحرّرنا من مقتضياته.. فلا وجود لقوانين مختلفة في روما وأثينا، أو قوانين مختلفة في الحاضر وفي المستقبل، وإنما هناك قانون واحد ثابت أبدي يصدق على جميع الأمم وفي كل العصور.. ومن يعصى فإنه يهرب من نفسه ويكون منكراً طبيعته الإنسانية، لذلك، سوف يعاني أسوأ العقوبات، حتى لو هرب مما يعتبر بشكل عام عقاباً»[7].

إن فكرة الحقوق الفردية الفطرية غير المكتسبة، والتي لا يمكن انتهاكها، وفكرة القانون الكلّي الأبدي فكرتان مترابطتان. وقد لاءمت مثل تلك الأفكار ملائمةً جيدة الإمبراطورية الرومانية بشعوبها المختلفة. وشكلت أفكار كهذه القاعدة لقسط أعلى من التسامح - كمثال أعلى، على الأقل، وإن لم تكن دائماً حقيقة واقعة.

ومن جهة ما، كان لدى الرواقيين الرومان حسّ كلي بالمسؤولية الجمعية افتقر إليه اليونانيون إجمالاً. وقد أيّد الرواقيون فكرة التضامن العالمي والإنسانية العالمية. وكان عندهم اعتقاد ديني بأن جميع البشر مشتركون بكلٍّ عالمي وأخلاقي. غير أنه يمكن تأويل القول بوجود مثال أعلى للأخوّة الكونية، بأنه محاولة نظرية للتعويض عن الافتقار لعلاقة حميمة في الإمبراطورية الرومانية، أي: المسافة شاسعة جداً بين مدينة بيت لحم ومدينة روما، وكذلك يوجد بعد شاسع من الفرد إلى الإمبراطور.. وللتغلب على تلك المسافة، افترض الرواقيون وجود تناسق بين الفرد والعالم وتكلموا على نار موجودة في الله وفي الإنسان، وفي ذلك القول شهادة على أخوّة البشر.

---

(7) Cicero, *De republica*, Translated by C. W. Keyes (Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1928), Bk. III, xxii.



وتكلم الراقيون أيضاً على نار تقضي في أوقات مختلفة على كل شيء، كما حصل في أرماغيدّون (Armageddon)، حيث يبدأ العالم بعده من جديد، لكن العالم الجديد يكرّر ما حدث في العالم السابق. ويستمر هنا العالم الجديد إلى أن تلتهمه نيران جديدة، ثم تتكرر العملية ذاتها بظهور عوالم جديدة ونيران جديدة. لذا، كانت للرواقيين نظرة دائرية (Circular) عن تاريخ العالم، فالعالم لا يتحرك إلى الأمام على خط مستقيم ـ أو إلى الأعلى أو إلى الأسفل، بل يتحرك دائرياً. ويكرّر كل شيء نفسه مثل الفصول الأربعة؛ وقد تكون هذه الأفكار الكونية (Cosmological) عن النار قد عملت كتسويغ لفلسفة الحياة الرواقية، فإذا كان كل شيء مكرراً نفسه، فلن يكونَ ممكناً تحسين العالم. وليس لنا من قدرة سوى تحمل أقصى ما نستطيع تحمله، فهناك إنسان إمبراطور، وإنسان آخر عبد، فلا حيلة لنا حيال ذلك. وكل مستطاعنا هو في أن نؤدي الدور الذي حُدِّد لنا بأعظم قدرٍ من الكرامة. لذا، فإن مثل هذه الفلسفة الدائرية للتاريخ يمكن أن تكون فلسفة قَدَرِيَّةً ومعادية للثورية. غير أن ذلك ليس حتماً بالضرورة. فماذا يكون الحال إذا ما شملت هذه العملية الدائرية فكرةً تفيد أننا في نقطة معينة سنثور أو ننفِّذ إصلاحات اجتماعية؟ عندئذٍ، يكون هناك أثرٌ من رغبة في الإصلاح الاجتماعي، ذلك على الأقل هو ما رآه بعض الرواقيين الرومان. وفي مقابل الكلبيين ـ الذين قالوا ببساطة إن الناس متساوون ولا يمكن تبديل ذلك ـ فإن أولئك الرواقيين اعتقدوا أن كل شيء كان بشكل مبدأي متساوياً أمام القانون لا في الواقع، أي: لا وجود للمساواة في الحاضر، لكنها الغاية. والتشريع الإنساني والسياسة الإنسانية العطوف هي وسائل لتحقيق المثال الأعلى، هذا إذا أمكن القيام بذلك ولو بمقدار.

وثمّة بذرة نقدٍ اجتماعي أيضاً في القول إن القانون الطبيعي



والقوانين في الدولة الرومانية لم تكن متطابقة تطابقاً واضحاً. وصار ذلك الانقسام الثنائي بين الكلّي بالمعنى الحرفي (قوانين الإمبراطورية) والكلي بالمعنى المثالي (القانون الطبيعي) أساساً نظرياً للتمييز بين الإمبراطور والبابا، كما سوف نرى في ما بعد. ويمكن القول إن التشريع، بوصفه علماً قائماً بذاته، أسسه المحامون الرومان الذين كان تفكيرهم أقرب ما يكون إلى الرواقية، بشكل عام.

جميع الحركات التي جئنا على ذكرها كانت تدعى أحياناً المدارس السقراطية، لأن كل واحدة منها، وبطريقتها، نفذت الميراث السقراطي، فقد تشاركت في الرأي السقراطي المفيد أن الفضيلة هي السعادة، وأن الفضيلة يمكن تعلّمها، بمعنى من المعاني. وإذا بقينا على التأويل الذي ذكرناه أعلاه، وقلنا إن تلك الحركات حاولت الإجابة عن السؤال عن كيفية ضمان سعادة الفرد، فمن المحتمل أن نستنتج أن لا واحدة من فلسفات الحياة تلك قدّمت جواباً يشفي الغليل، فبعض أجوبتها افترض الوفرة المادية ـ وكان الأغنياء في العصور القديمة نفراً قليلاً نسبياً. جميع الأجوبة نقلت النظرة العامة المفيدة أن الناس عاجزون عن التملّص من الشقاء، بشكل دائم، أي: حتى الرواقي الأكثر اقتناعاً بالمبدأ لا يستطيع بشكل دائم أن ينجح في الشعور بالسعادة، عندما يصعقه مرضٌ قاتل من شدّة ما يسببه من ألم. وبذلك المعنى نقول لا تستطيع أيُّ عقيدة من عقائد فلسفات الحياة أن تضمن سعادة الشخص، وتلك كانت النتيجة التي وجدت من يؤيدها حوالى نهاية العصور القديمة، أي: لا تستطيع عقائد فلسفات الحياة التي ابتدعها الإنسان للإنسان أن تفي بوعودها. وكيف يمكن بعدئذٍ تأمين السعادة؟ وكان الجواب في متناول اليد، أي: بالوسائل فوق الطبيعة، أي بواسطة الدين. وكان حوالى نهاية العصور القديمة نزوع ديني متنامٍ.



الأفلاطونية الجديدة

سعت الأفلاطونية الجديدة إلى تلبية التوق الديني الذي ظهر في الأزمنة الهيلينية. فوضعت العقيدة الأفلاطونية الجديدة الفردَ في صورةٍ كونية أكبر، وصوَّرت الشر حرماناً وعدماً، ونظر إلى الجسد (المادة) على أنه اللاموجود والنفس على أنها الوجود. أما الهدف، فهو تحرير النفس من إطارها الفاني (الجسد) لكي تتمكن النفس الشخصية من اختبار الاتحاد الشامل بالنفس الكونية. وقد أنشأ أفلوطين (Plotinus) (205 ـ 270 بعد الميلاد) الذي عاش في الإسكندرية بمصر، تأويلاً للأفلاطونية ابتعد عن ثنائية نظرية المُثُل، وبدلاً من ذلك تصوّر العالم كتفاعلٍ هرمي بين النور والظلام. وقيل إن جوهر الكون هو «الواحد» الذي لا يمكن التعبير عنه، والذي يمكننا أن نقاربه بعقلنا، لكننا لا نستطيع وصفه، أي: هو الأساس الأخير (Urgrund) للكون. وهو يشع بالوجود إلى جميع الموجودات، مثل مصدر النور الذي ينير ما يحيط به، بشكل يؤدي إلى تناقص نور الأشعة بدءاً من صدورها عن مصدر النور إلى أن تنطفئ في الظلام. عقيدة الإشعاع هذه أو الفيض تتضمن أن الأساس الأخير (Urgrund) للكون هو الوجود في ذروة فعاليته، وهو مركز القوة الذي يمسك جميع الأشياء ويسندها، بينما تُتَصوَّر المادة بأنها العدم. لذلك، هناك هرميّة تبدأ من الأساس الأخير، والذي يمكن التعبير عنه (Urgrund) (الواحد) هبوطاً إلى الظواهر ذات الوجود المادي الفاني المتزايد. ويمكن للكائنات البشرية، عبر طبيعتها الروحية أن تسعى إلى مقاربة ذلك الأساس الأخير (Urgrund). غير أن الإنسان ككائن جسدي يشارك في عدميّة المادة. لذلك، هناك توتّر بين النفس والجسد، غير أنه يمكن للبشر أن يسعوا لمقاربة الأساس الأخير (Urgrund). والهدف هو اتحاد النفس بقوى النور الصادرة عن الواحد (الأساس الأخير (Urgrund)).



ولا يمكن التعبير عن ذلك الاتحاد لغوياً، فهو اتحاد لا يمكن التعبير عنه، أي اتحاد سري (unio mystica).

ركزت الأفلاطونية الجديدة على القوى الخارقة أو فوق الطبيعية. غير أنها ظلّت عقيدة، لا حياة ـ الرغم من أن البعض قد اختبر الأفلاطونية الجديدة كواقع ملموس. غير أن النزوع الديني لم يجد جواباً مقنعاً لمجموعة عريضة من الناس إلا في المسيحية، وفي رسالتها التي تقول بإله حيّ وبفردوس مخلّص. وفي القرن الرابع صارت المسيحية الدينَ الرسمي للإمبراطورية الرومانية، فانحسرت العصور القديمة حين بلغت القرون الوسطى المسيحية مشارفها.

مذهب الشَّك

كان شُكّاك العصور القديمة، مثل بيرّو (Pyrrho) (حوالى 360 ـ 270 ق. م.)، و كارنياديس (Carneades) (حوالى 213 ـ 128 ق. م.) وسكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus) (حوالى 200 بعد الميلاد) معنيين بشكل رئيسي بالمسائل الإبستيمولوجية، وعموماً مالوا إلى تبنّي نظرة حذرة أو سلبية من المسائل الإبستيمولوجية المتعلقة بالصدق والحق. لذا، نراهم ينتمون إلى التقليد الإبستيمولوجي للسفسطائيين اليونانيين ـ تماماً، كما تبنّى الإبيقوريون والرواقيون تقليد الفلسفة الأخلاقية السقراطي، وطوروها.

ومهما يكن من أمر، نقول إن الشك، وبمعنى إبستيمولوجي، هو تصوّر غامض[8]. وقد يساعدنا مثلاً على التمييز بين نمطٍ من

(8) انظر: Arne Naess, *Scepticism* (Oslo: [n. pb.], 1969), pp. 2-7,

الذي يدعو، منطلقاً من المناقشات داخل مذهب الشك القديم، الشكّاك الذي قالوا بالشك ودافعوا عن «الأكاديميين» والشكّاك الذين لم يكن لهم مثل تلك المزاعم وتابعوا أبحاثهم الفلسفية «الريبين». ومناقشة ناس (Naess) لبيرّو (Pyrrho)) المبنية على سكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus)) هي معالجة للشك بالمعنى الثاني.



مؤيدي نظرية الشك يدّعون بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر أننا لا نقدر على معرفة أي شيء (انظر تأويلنا لغورجياس (Gorgias)) ونمطٍ آخر لا يدّعي أفراده أننا لا نقدر أن نعرف أي شيء، لكنهم يتابعون البحث من غير أن يتّخذوا موقفاً (sceptikos تعني «الباحث» في اليونانية). وسوف نجمل تأويلات حديثة قليلة لحجج شكيّة مهمة، مستمدة من مذهب الشك الهيليني.

الحواس لا تعطينا معرفة يقينية

لا تعتمد الانطباعات الحسية التي يتلقّاها الشخص من الأشياء الموجودة في العالم على هذه الأشياء وحدها، وإنما تعتمد أيضاً على علاقة الشيء بالشخص الذي تلقّى الخبرة الحسّية (كالمسافة)، وعلى أحوال أعضاء الحسّ، وعلى الحالة العامة للشخص الذي حصل على الخبرة الحسية (ما إذا كان الشخص يقظاً أو نائماً، واعياً أو مخموراً... إلخ)[9].

ونحن نتعرّف إلى هذه المسائل، لأن حواسنا «تخدعنا» أحياناً، كما يحصل في الحالات العاطفية المختلفة، وعندما تكون زوايا النظر والمسافات مختلفة، وأشكال الأحوال الوسيطة مختلفة كالماء والضباب والبخار... إلخ. هذه كلها تؤثر في انطباعاتنا الحسية. وعلاوةً على ذلك، هناك فروق مختلفة في الإدراك الحسي بين

---

(9) نجد حججاً عند ديموقريطس (وبروتاغوراس)، أي: إن خبرة الإنسان الحسية بالأشياء الخارجية تحصل بواسطة انتقال ذرات وسيطة من الشيء إلى عضو الحس الإنساني. ولما كانت معرفتنا بالأشياء الخارجية كلها لا تعتمد إلاّ على الانطباعات الحسية التي تنشأ في أعضائنا الحسية، فلا ضمان عندنا بأن تقدم لنا الانطباعات الحسية تقريراً صحيحاً عن الأشياء الخارجية. والانطباع الحسّي في عضو الحسّ يعتمد على الانطباع الحاصل من الأشياء وعلى حالة العضو الحسّي.



الأفراد، فما هو حلوٌ أو بارد لشخصٍ قد لا يكون كذلك عند شخص آخر.

وأكّد أصحاب نظرية الشك القدماء أننا لا نستطيع أبداً تحرير أنفسنا من هذه الصعوبات، نعني: أنها تنطبق بشكل مبدأي على جميع خبراتنا بالأشياء الخارجية. وليس هناك سبيل حيادي يوصلنا إلى الأشياء، ويمكننا من تحرير أنفسنا من تلك الصعوبات، وإدراك الأشياء إدراكاً حسياً كما هي في الواقع، أو بطريقة أخرى لا وجود لسلطة تضمن لنا أن الانطباع الحسّي يعكس لنا صورة الواقع بدقة، وأنه يطابق مطابقةً حقيقيةً الشيء المدروس.

وإذا حدث أن اتفق معظم الناس على أن انطباعاته الحسية عن أشياء معينة لا يحلُّ هذه المسائل الإبستيمولوجية، بالنسبة إلى مؤيدي نظرية الشك، أي: لا ضمان لدينا يفيد أن كل واحد ليس بمخطئ. وفضلاً عن ذلك نقول غالباً ما تكون هناك صعوبة في معرفة ما إذا كان الناس يعنون الشيء نفسه عندما يقولون إنهم يدركون بحواسهم الشيء ذاته.

النصح باتخاذ موقف غير انحيازي في الملاحظة أمر حسن وجيد. غير أن ذلك لا يساعدنا كثيراً، لأنه لا يعالج الصعوبات الأساسية، حتى ولو كان مثل ذلك الموقف غير الانحيازي مساعداً في الممارسة. والصعوبة الإبستيمولوجية الأساسية، وفقاً لهذه الحجّة الشكية، هي أن الانطباع الحسي هو دائماً نتيجة عوامل متعدّدة تؤثر في النتيجة بطرق مختلفة، وليس نتيجة إشارة من الشيء صافية وبريئة من التأثر بسواها من الأشياء. وبكلام آخر نقول إن البشر عاجزون عن الإدراك الحسي لطبيعة الشيء الحقيقية. وليس لدينا طريقة لاكتساب المعرفة تحررنا من تلك المعضلة. لذا، فإن التمييز بين الانطباع الحسي الصادق والانطباع الحسي الكاذب هو إشكالية، وهذا



معناه أن الحواس لا توصلنا إلى المعرفة الصادقة واليقينيّة.

تجدر الملاحظة أن مؤيدي نظرية الشك لم يقصدوا، على ما يبدو، بهذه الحجة أن علينا في حياتنا اليومية أن نتجاهل ما تخبرنا إيّاه حواسنا. فعلينا من أجل البقاء أن نهتم خلال الممارسة بالانطباعات الحسيّة. كما لم يروا أن علينا رفض الاعتقاد بأن حواسنا تعطينا معرفةً يقينيّة عن العالم، فالملاحظات التي تجعلنا نقول إن الملح مالح المذاق دائماً (عند معظم البشر) وإن النار تحرق دائماً (عند كل إنسان تقريباً) تؤدي بنا إلى يقين ذاتي، لكن ذلك لا يعطينا الحق بادّعاء أي شيء عن الطبيعة الحقيقية للشيء.

الاستقراء ليس استدلالاً صحيحاً

الاستقراء هو استدلال من قضية تتحدث عن صفة موجودة في عددٍ محدود من الحالات من نوع معين بأن القول إن تلك الصفة تنطبق على جميع الحالات من ذلك النوع، مثلاً: «جميع البغال التي شوهدت إلى الآن في 45,987 حالة كانت ذات لون بُني ـ رمادي. لذلك، كل البغال لونها بُنّي ـ رمادي». غير أن هذا الاستدلال ليس حاسماً، إذ لا وجود لضمانٍ يمنع من ظهور بغل بلون مختلف. لذا، فإن الاستقراء قد يؤدي إلى مزاعم أقوى مما هو جائز. لذا، فإن الاستقراء ليس بالاستدلال الصحيح.

الاستنباط لا يؤدي إلى معرفة جديدة

الاستنباط هو الاستدلال من مجموعة من القضايا المعطاة (مقدمات) إلى قضية محدّدة، بمساعدة قواعد محّددة. وتكون هذه القضية صادقة، وإذا كانت قواعد الاستنباط صحيحة. فإذا كنا نعرف أن جميع البشر يمكنهم الكلام، وأن سقراط هو كائن بشري، يمكننا الاستنتاج بأن سقراط يستطيع الكلام. غير أن هذا لا يؤدي بنا إلى



معرفة جديدة. فالاستنباط لا يضيف جديداً إلى ما تتضمنه المقدمات. والاستنباطات بهذا المعنى عقيمة أو تحصيل حاصل. بكلام آخر، بقدر ما نستطيع أن نؤيد الرأي القائل بأن جميع البشر يمكنهم الكلام، علينا أن نؤكد أن جميع البشر، بمن فيهم سقراط، يمكنهم أن يتكلموا فعلياً. وإذا كنا نستطيع أن نؤيد قضية عامة مثل تلك «جميع البشر يمكنه الكلام»، فإننا نكون قد أدخلنا سقراط سلفاً. لذلك، لا جديد في الرأي المشتق «سقراط يمكنه الكلام».

الاستنباطات لا تبرهن على افتراضاتها

جميع أشكال الاستنباط تسلِّم بمقدماتها (وقواعد الاستنباط). وما يتمّ البرهان عليه هو دائماً القضية المشتقة وليس المقدّمات. ولا شك في أنه يمكن بشكل مبدأي البرهان على مثل هذه المقدّمة بواسطة قياس جديد. غير أن الذي سيحصل هو وجود مقدمات جديدة كجزء من الاستنباط، وهي مقدمات غير مبرهن عليها في هذا الاستنباط.

وهذا معناه وجود «معضلة ثلاثية»: إمّا أن نستمر في الاستنباطات في عملية لامتناهية ذات مقدمات مؤيدة [النكوص إلى ما لا نهاية له] (regression ad infinitum)، أو نتحرك في دوائر منطقية (الحلقات المفرغة (vicious circles))، أو نوقف البرهان في محلّ اعتباطي منطقياً، (القرارية (Decisionism)). ولا وجود لخيارات أخرى للنتائج المستنبطة. لذلك، لا يمكن البرهان على مبدأ أساسي بطريقة الاستنباط، في المطاف الأخير[10].

---

(10) غير أننا نسأل: أليس ذلك بقول مدهش؟ انظر نقاش انعكاسي (مرجعية ذاتية) (انظر الفصل 15، المعرفة الترانسندنتالية والفصل 27، حنة أرندت (Hannah Arendt) من هذا الكتاب).



الآراء المتنازعة مسوّغاتها متماثلة

فضلاً عن ما تقدم، إعتقد مؤيدو نظرية الشك في العصور القديمة، مثل بروتاغوراس (Protagoras)، بأن آراءنا ذات الطبيعة الشاملة، مثل تلك التي تتعلق بالمسائل السياسية والاجتماعية، تتميّز بوجهات نظر متعارضة ومتنازعة تكون الحجج المؤيدة لها والمضادة لها حججاً متساوية القوة. فالرأي الواحد مبني بشكل جيد مثل سواه. والآراء هي، بصورة جزئية، تعابير عن عادات وأعراف (تقاليد)، وليست تعابير عن رؤية صحيحة.

ونخلص إلى القول إن نقد الشكّاك كان موجّهاً ضد القول بصحة الخبرة الحسية والاستقراء والاستنباط، أي إننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة يقينية بالأشياء الخارجية أو بالمبادئ الكلية (المزاعم الكلية أو الافتراضات الكلية). وتمثلت الاختلافات بين الشكّاك في مدى مثل ذلك النقد. فاعتقد بيرّو، الذي يُعَدُّ بشكل عام المؤسس لمبدأ الشك، أن الاعتراضات على إمكانية المعرفة لها انعكاسات واسعة المدى، فلا يبقى من موقف دفاعي إلاّ الامتناع عن أخذ موقف. وآخرون، مثل كارنياديس (Carneades)، أكّدوا بشكل أقوى توضيح درجات مختلفة من الرؤية.

إن زعم الشكّاك المتطرف بأن المعرفة مستحيلة زعم مدمّر بذاته، فمثل هذا الموقف متناقض تناقضاً ذاتياً. لذا، فإن الشك المتطرف يُمثّل نوعاً من المفارقة، وبالتالي لا يمكن الدفاع عنه. والنقطة المهمة في التأويل الذي يتناول الشكّاك هي مسألة ماذا زعموا حقيقة، أي: ما مدى شمولية ومطلقية شكّهم، وبأي معنى اتخذ شكهم صورة قضية غير مبرهن عليها وتدّعي الصدق؟

ربما أمكننا أن نفسّر نظرة الشكّاك بالقول إنها تعني أنهم عاشوا لأسباب عملية في انسجام مع انطباعاتهم الحسية، والرأي جارٍ، لكن



من دون أن يتخذوا موقفاً من إمكانية صدق تلك الآراء والانطباعات، وهذا يشبه إلى حدٍ ما الطلاب الذين يتعلمون دروسهم من غير أن يسألوا ما إذا كان ما هو مكتوب هناك هو صدق أو كذب. لذا، فإن نظرة الشكّاك تفيد بأننا مصيبون في الإحجام عن اتخاذ موقف من صدق القضايا المختلفة أو عدمه. والأشخاص الذين يشكون لا يقبلون ولا يرفضون موقعاً مفيداً بالصدق أو خلافه، فهم قانعون بالملاحظة من دون أن يطلقوا أحكاماً. عندما كان الفلاسفة يؤكدون شيئاً لم يكن الشكّاك لينكروا ذلك بمعنى أن يؤكدوا شيئاً آخر. فقد اكتفوا بإظهار إشكالية الزعم بصدق ذلك الأمر ويقينيته. وحاولوا أن يبينوا أن تأكيد أي شيء لذلك الأمر هو إشكالية ـ ومن غير أن يتخذوا موقفاً منه. ويبقى السؤال الآتي: من أين حصل الشكّاك على تلك الرؤية المفيدة أن الامتناع عن اتخاذ موقف، هو صحيح، فهل هذه رؤية صادقة وصحيحة؟

بصرف النظر عن مسألة كيف يمكن ربط الشكّاك على أفضل وجه بذلك السؤال نقول: يبدو أنهم فكّروا أن لديهم شيئاً مهماً لقوله عن الحياة الإنسانية. فعلى سبيل المثال، إذا كانت المعتقدات الدينية تؤدي إلى القلق والارتباك، فإن الشكّاك يزعمون أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء يقيني عن مثل تلك الأشياء، لذا، علينا أن لا نجعلها تشغلنا بالهموم. لذلك، فإن الموقف الشاك يوفّر للشخص راحةً عقلية. وكما وجد الرواقيون طريقاً إلى السعادة والسلام العقليين عن طريق التحرّر من الحاجات الخارجية، وطلب الإبيقوريون الشيء ذاته عن طريق التمتع باللذة المحسوسة، كذلك أراد الشكّاك التحرر من الإيمان، ومن المعتقدات الميتافيزيقية والدينية، أي: بما أننا لا نعرف شيئاً بشكل رئيسي، وبما أن كل شيء صحيح مثل كل شيء آخر، لذا يجب أن لا يزعج سلامنا العقلي أيُّ شيء.



عندما اتَّخذ بيرّو موقفاً شاكاً متطرفاً ـ نحن لا نستطيع أن نعرف شيئاً ـ فإن كارنياديس وضع مذهب شك مؤدّاه عقيدة في درجات للمعرفة، أو عقيدة عما هو محتمل، أي «مذهب احتمال»، مع ميل تجريبي ـ حسي معين. وعلى الرغم من اعتقاد كارنياديس بأننا نفتقر إلى معايير لتحديد صدق افتراض ما أو قضية، فإنه يعتقد أيضاً أننا نبقى قادرين على تقويم احتمال صدقية محتوى القضية. على سبيل المثال، عندما تكون لدينا انطباعات حسية كثيرة مختلفة لكنها متناسقة تدعم رأينا في ظاهرة، فسيكون لدينا سبب لقبول ذلك الرأي أفضل مما لو كانت الانطباعات الحسية متعارضة، فكلما كانت انطباعاتنا الحسّية متناسقة واحدها مع الآخر، زاد احتمال وجود صورة شاملة، ويماثل ذلك القول إن التناسق بين انطباعات عدة مراقبين يزيد في أن تكون الصورة أكثر احتمالاً، مما يكون الحال عندما تكون للمراقبين المختلفين انطباعات متضاربة.

بتزايد عدد الانطباعات المتناسقة عند مراقب واحد، وأيضاً عند مراقبين مختلفين، فإن الصورة المركَّبة تبدو أكثر احتماليةً ـ حتى لو كنا لا نعتقد أن ذلك الرأي يقدم صورة صادقة عن العالم. ذلكم كافٍ في الممارسة، كما هي الحال عند القاضي الذي، بعدما يقيِّم كيف تتناسق شهادات متعددة واحدتها مع الأخرى، لتقدم أساساً للنطق بحكم، أي: حتى لو لم نجد الحقيقة، فإننا نستطيع أن نقيِّم سَنَد الحكم.

من مذهب الشك المعتدل هذا الذي يؤكد ما هو محتمل، لسنا بعيدين عن خطة مفادها الجمع المنظَّم لمعلومات جديدة، والتحليل المنظَّم للانسجام وعدمه في المادة المجمَّعة. فتكون الخطوة، من هنا إلى البحث التجريبي ـ الحسّي ليست بعيدة، غير أن كارنياديس لم يمضِ إلى ما هو أبعد من اختبار المعلومات المعطاة. ويبدو أن الرغبة



أو الحاجة إلى مجموعة منظّمة من المعلومات الجديدة لم تخطر له ببال. ومع ذلك، فإننا سنظل نجد عند كارنياديس تأكيداً لمقدار أهمية الاختبار الدائم للقضايا بغية معرفة درجة احتمالها، وفقاً للتجربة وعدم التناقض. وهنا، نجد الوسيلة التي تساعدنا على الحصول على معرفة عملية أفضل حتى لو ظل الجوهر الحقيقي للأشياء مجهولاً منا.

لقد ذكرنا أن جذور مذهب الشك القديم كانت عند السفسطائيين. وفي ما بعد، ظهر الشك في مواضع مختلفة، كما كان عند الفيلسوف اللاهوتي أوغسطين في مطلع القرون الوسطى وعند الفيلسوف العقلي ديكارت، وعند الفلاسفة التجريبيين ـ الحسيين لوك وهيوم في بداية العصر الجديد.

العلوم وفروع المعرفة الأخرى في العصور القديمة

ذكرنا أن الحدّ الفاصل بين الفلسفة والعلم لم يكن حداً ثابتاً في العصور القديمة. وكان معظم تأكيدنا إلى الآن للإسهامات الفلسفية، غير أننا في هذا القسم، سوف نؤكد تأسيس بعض فروع العلم المركزية وتطورها خلال تلك الحقبة. ولأسباب عملية لن يكون بإمكاننا سوى تقديم لمحات مختصرة عن تلك العلوم.

الهستوريوغرافيا(*) أو علم التاريخ

في التقاليد الكونية التأملية، وميلها إلى البحث عن الثابت، نجد المؤرخين هيرودوتس (Herodotus) وثوسيديديس (Thucydides) اللذين شدّدا على الخبرة أكثر من التأمل الكوني، واللذين جعلا

(*) تعني العلم المختص بوصف الأنسجة العضوية.



المتغير هو موضوع البحث. فهيرودوتس (484 ـ 425 ق. م.) وثوسيديديس (460 ـ 400 ق. م.) درسا الحوادث الزمانية والمكانية المتعارضة مع الحوادث الأسطورية التي لا يكون لها في العادة زمانٌ أو مكان جغرافي (حدث مرةً في زمنٍ ما. . .). وبحث هيرودوتس وثوسيديديس عن الأسباب التي يمكن إثباتها نسبياً للحوادث المتغيرة في الماضي، مثل العوامل البسيكولوجية والصراعات على السلطة بين الدول. ومن المؤكد أن المقدَّس دخل في الصورة عند هيرودوتس، وبخاصة على شكل القضاء والقدر، وعلى شكل ما لا يمكن التنبؤ به، والذي يجب حسبانه عندما تكون المسألة متعلقةً بالأحداث التاريخية.

وفي ذلك كله، كان هيرودوتس وثوسيديديس جزءاً من الانتقال نحو الطريقة العلمية في التفكير، فرأيا بتعارض مع معظم فلاسفة الطبيعة اليونانيين ما هو متحوّل ومتغيّر ميداناً قيّماً للبحث، وبالتالي كانا مركزيَيْن في تعزيز المثال الأعلى العلمي والتجريبي، فأكَّدا ملاحظة الواقع المتغير القائم ووصفه، وذلك في تعارض مع الوصف العقلي والتأملات التي لا يمكن الدفاع عنها في معظم الأحيان، والتي ركَّزت على العنصر الثابت وراء التغير كله.

الطبّ

نسبة إلى تأملات فلاسفة الطبيعة قبل السقراطيين، يمكننا أن نقول إن أبقراط (Hyppocrates) دافع عن مثال أعلى علمي ـ تجريبي في ميدان الطب، يماثل ما فعله هيرودوتس وثوسيديديس في الكتابة التاريخية، أي: التأكيد للملاحظة وللتجربة العملية، لا التأمل. لذا، كان أبقراط جزءاً من ميلٍ واقعي وذي أساس اختباري في العصور القديمة. وأبقراط هو المشهور في أيامنا بتأسيسه الصيغة الطبية الأخلاقية التي حملت اسمه، وهذا هو القَسَم الأبقراطي:



«أقسم بأبولو (Apollo) الطبيب، وأسكليبيوس (Aesculapius)، والصحة والشفاء الكلي، وبكل الآلهة والإلهات، أنني طبقاً لمقدرتي وحكمي، سوف أحفظ هذا القَسَم وهذا العقد ـ وأن أعتبر الذي علّمني هذا الفن غالياً عندي مثل والدي، وأن أشارك معه مادتي، وأن أُخفِّف من ضروراته إذا تطلّب الأمر، وأن أرعى نسله على قدم المساواة مثل أخوتي، وأن أعلمهم هذا الفن إذا رغبوا في تعلّمه، من دون قسط مالي أو تعاقد، وبالتعليم الأخلاقي والمحاضرة وكل نمط آخر من التعليم سوف أنقل المعرفة بالفن إلى أبنائي وإلى أبناء معلمي وإلى التلاميذ المرتبطين بتعاقدٍ وقَسَم، طبقاً لقانون الطب. وليس لأيٍّ من الآخرين. وسوف أتبع نظام الحكم ذاك الذي أعتبره وفقاً لقدرتي وحكمي لصالح مرضايَ، وأمتنع عن كل ما هو ضار ومؤذي. وسوف لا أعطي أي دواء قاتل لأي واحد إذا طلب مني، ولا أوحي بأي نصيحة بمثل ذلك، وكذلك لن أعطي لامرأة تحميلة مهبل للإجهاض. فبنقاءٍ وقداسة سوف أقضي حياتي وأمارس فنّي. ولن أجري عمليات للذين يعانون من الحصى، بل أترك ذلك ليقوم به رجال محترفون هذا العمل. وأي منازل أدخلها سأدخلها لصالح المريض، وأحجم عن أي عمل إرادي من الأذيّة والفساد. وفضلاً عن ذلك، أحجم عن إغراء الإناث أو الذكور، والأحرار أو العبيد. وكل ما له علاقة بممارستي المهنية، أو لم يكن له علاقة بها، سوف لا أفشي بما آراه أو أسمعه في حياة الناس، وهو ما يجب أن يبقى سراً. وما دمت مستمراً في حفظ هذا القَسَم، أرجو أن أمنح نعمة الحياة وممارسة الفن، وأكون محترماً من جميع الناس، وفي كل زمان! غير أني إذا تعدّيت القَسَم وانتهكته، فليكن الضدّ نصيبي»[11].

---

(11) قسم أبقراط (The Hippocratic Oath)، من منشورات الجمعية الطبية الأميركية (The American Medical Association).



هذه النسخة من مجموعة قوانين الأخلاق الطبية صارت نصّاً كلاسيكياً، فهي تعطي صورة عن النظرة الأخلاقية للعلاقة بين الطبيب والمريض، وبين الطبيب والمجتمع. وكذلك، تعرض الحيطة التي مثّلها أبقراط في الممارسة الطبية، أي: يجب على الطبيب أن يمسك بالسكين فوراً، ويجري عملية جراحية. فعلى الطبيب وفقاً لأبقراط أن يكون، وبشكل رئيسي، طبيباً (Physician) يصف علاجاً وليس المباشرة بالتدخل المتطرف. وتقع وراء ذلك النظرة المفيدة أن على الطبيب أن يعمل مع الطبيعة لا ضدّها. والهدف من ذلك هو استعادة توازن الطبيعة وتناغمها، عن طريق تحريك عمليات الطبيعة ذاتها. وإذا بدا ذلك سلبياً لنا اليوم فقد تساعدنا نقطتان: **الأولى**، هي أن الإجراءات الجراحية كانت أكثر خطراً في العصور القديمة مما هي عليه اليوم، وذلك يعود إلى عوامل مثل تطهير الجروح، والمعدّات التقنية. **والنقطة الثانية**، هي أن نظرة أبقراط إلى الطبيعة تماثل نظرة أرسطو. فكل شيء يبحث عن مكانه، والكائنات البشرية بعقولها وأجسادها تطلب الصحة، أي هي تبحث عن انتظام في الوظائف والقدرات الطبيعية، والتوازن المنسجم. في هذه العملية، يمكن للطبيب أن يقوم بدور المستشار الذي يقدم نصائح تتعلق بالغذاء وأسلوب الحياة، فضلاً عن دوره كطبيب، لأن المطلوب هو معافاة صحة الشخص «كله».

مارس الجّراحون اليونانيون التشريح، وحتى تشريح الأحياء (على السجناء المحكومين بالموت)، وبذلك حسّنوا معرفتهم التشريحية والفيزيولوجية: فقد تمكنوا من وصف الأعضاء، مثلاً تلك العلاقة التي تربط ما بين العين والعصب البصري والجهاز العصبي المركزي. مثل هذه المعرفة ضروري إذا لم نكتفِ بوصف تقدم الأمراض والتجارب المختلفة بالأدوية نسبةً إلى ملاحظة الأعراض



الخارجية، بل أردنا أيضاً شرح أسباب حدوث الأشياء.

كذلك أكَّد جالينوس (Galen) (حوالى 130 بعد الميلاد ـ 200) الذي كان تابعاً لأبقراط، وكان أرسطياً، الفكرة المفيدة أن الأشياء الطبيعية تطلب الانسجام، وأن على الطبيب أن يساعد بحذرٍ في تلك العملية. ورفض جالينوس النظرية التي تقول إن الذرات المادية هي العناصر الأساسية للطبيعة. فمثل هذه النظرة تسيء تمثيل عمليات الحياة، بحسب رأيه. لذلك، رفض العلاج الطبي المبني على نظريات الطبيعة التي اقترحها ديموقريطس وإبيقورس. وحقق جالينوس في النهاية شهرة بارزة، وظل يعتبر مرجعاً علمياً في الطب حتى نهاية عصر النهضة.

حاول جالينوس استناداً إلى نظرة زمانه التي تقول إن الحالة الفيزيائية للجسم محكومة بعلاقة متوازنة بين سوائل الجسد المختلفة أن يشرح نظرياً الأمزجة المختلفة بمصطلحات عدم التوازن في تلك العلاقة، نعني: الشخص الدموي دمه زائد (sanguis في اللاتينية)، والشخص يكون بلغمياً إذا ازداد بلغمه (phlegma في اليونانية)، والشخص سريع الغضب لديه المزيد من صفراء المرارة (chole في اليونانية)، والشخص المنقبض الحزين لديه مزيد من السائل الأسود الذي يفرزه الكبد (melaina chole في اليونانية)، وهنا نلتقي بالأفكار اليونانية الكلاسيكية حول التوازن والانسجام.

فلسفة التشريع

بدءاً من السفسطائيين وسقراط مروراً بأفلاطون وأرسطو، وخلال المدرسة الرواقية كلها، كان للأفكار القانونية قيمة مركزية. وهذا ينطبق على المسائل النظرية الأساسية المتعلقة بمصدر القانون وتسويغه، أي: هل يوجد أساس صحيح للقانون بشكل كلي وملزم،



أو أن القانون هو مجرد تعبير عن القوة والتقاليد؟ وقد تتبعنا هذا الجدل منذ ثراسيماخوس (Thrasymachus) وسقراط ومن بعدهما وصولاً إلى النسخة الرواقية لنظرية القانون الطبيعي. وفي ما بعد سوف نتابع النقاش في اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى وصولاً إلى الطرائق الحديثة الخاصة بمعالجة المسألة.

ويتبع التفكير النظري القانوني مسألة جمع وتصنيف حسابات المنفعة، كما كان عند الإبيقورسيين، إذ كانت طريقتهم تناقش نتائج القرارات القانونية. وسيدرس هذه المسألة في ما بعد في التقليد النفعي (Utilization)، مفكرون مثل بنثام (Bentham) ومِل (Mill)، حاولوا الحصول على رؤية اجتماعية لكي يحددوا ما إذا كانت القوانين تعمل كما أريد لها. فضلاً عن ما تقدم، وُجدت في التأملات النظرية في القانون في العصور القديمة، مناقشات مختلفة لأنواع الأحوال التي تؤدي إلى الانحدار الاجتماعي، وكانت بشكل عام على صورة نظريات مستوحاة من البيولوجيا، وتختص بالدول لجهة نهوضها وتطورها ونضجها وتفسّخها وانحلالها. مثلاً نجد مثل هذه النظريات التي تصف انحدار وسقوط الدول عند أرسطو وأفلاطون. وقدَّم هذان المؤلفان ملاحظات مختلفة عن التطورات في مجتمعات معينة، ومناقشات ممتازة عن الخطوات القانونية التي يجب اتّخاذها للتأثير في العملية وغيرها. ويجب أن لا يغيب عن عقولنا مدى انشغال اليونانيين في المجال السياسي والقانوني. ومما يستحق التذكّر أيضاً هو أن قادة الرواقيين الرومان كانوا رجال دولة، ويملكون معرفة من الطراز الأول بالنظام القانوني، فماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) كان إمبراطوراً، وكان سينيكا (Seneca) عضواً في مجلس الشيوخ، وكان شيشرون رجل دولة، وعلى مستويات عديدة. وفي ما بعد صار القانون الروماني أساس القانون الأوروبي. ولم يتطور



القانون الروماني ذلك التطور الجيد بسبب إرثه النظري وحده، وإنما لأن الرومان أرادوا أيضاً خلق نظام قانوني عام لإمبراطورية مؤلفة من كثير من الجماعات المختلفة إثنيّاً وثقافياً. وخلق نظام قانوني عام لمجتمع تعدّدي مثل ذلك (من غير الاعتقاد بالانسجام الثقافي) يتطلّب رفع مستوى التجريد، وصياغة قواعد عامة يمكن أن تصير القاسم المشترك لكل إنسان.

لذا، يمكننا القول إن فلسفة التشريع تطورت إلى هيرمينوطيقا (Hermeneutics). (hermeneuein تعني «التأويل» في اليونانية)، وهذا معناه أن مجموعات من المهنيين دُرِّبت لكي تحكم في حالات خاصة في ضوء قوانين وقواعد معيارية كلية. ولم يعد التعليم مقتصراً على معرفة بالقوانين المكتوبة (وكيف يُشاد المجتمع الصالح) وحسب، وإنما أيضاً بالحكم العملي المطلوب لمعرفة أن قضية جديدة هي قضية من نوع معين (أي إنها تخضع لقانون معين). وهذا هو نوع الحكمة العملية التي أشار إليها أرسطو في مناقشة الأخلاق والسياسة، أي الاختصاص في تأويل القانون في ضوء وجهات النظر الموروثة والمقبولة سياسياً.

الرياضيات

رأينا، بدءاً من فيثاغوراس إلى أفلاطون كيف كانت طرق التفكير الرياضياتية المركزية في الفلسفة. ويمكن القول بحق إن التأملات الفكرية في المثل الأفلاطونية ووجودها كانت تأملات فكرية في مسائل الرياضيات الأساسية. وقد استمر ذلك النقاش من عند هذين الفيلسوفين اليونانيين إلى الجدل حول الكليات في القرون الوسطى، وامتد إلى زماننا. وكانت مسائل المعرفة الموضوعية والاستنباط الصحيح والبرهان هي أيضاً من مسائل الرياضيات الأساسية.



شجع فلاسفة الرياضيات اليونانيون، مثل فيثاغوراس، الجانب الصوري والعملاني للرياضيات، بإنشائهم تصوراً للبرهان على أقوالهم، نعني برهاناً رياضياتياً يتألف من استنباطات صحيحة منطقياً من بديهية واضحة في ذاتها. إذاً يتألف هذا النظام البديهي - الاستنباطي من بديهيات وقواعد استنباط (قواعد استدلال) وقضايا مبرهَنة (نظريات) يتم الحصول عليها بواسطة تلك البديهيات والقواعد. وكتب إقليدس (Euclid) الذي عاش حوالى 300 ق. م. في الإسكندرية كتاباً مدرسياً في الرياضيات استناداً إلى ذلك الأساس النظري، وظل الكتاب ذا قيمة أساسية في الموضوع إلى الأزمنة الحديثة. وقد استعمله نيوتن في الفيزياء، كما اعتمد ديكارت وفلاسفة آخرون ذلك النظام من التفكير نموذجاً للتفكير الدقيق.

الفيزياء والكيمياء

لقد رأينا كيف وضع الفلاسفة الطبيعيون الأوائل تصورات أدّت إلى نظرية ميكانيكية في الذرات (ديموقريطس، وإبيقورس)، وهي النظرية التي كان لها، في ما بعد، تأثير عظيم على تأسيس العلوم الطبيعية ذات الصياغة التجريبية والرياضياتية، في عصر النهضة. غير أن تلك النظرية بدت مفرطة في التفكير التأملي، عند أكثر الناس. فقد تحدثت عن أشياء، لا نستطيع أن ندركها بالحس. لذلك فإن نظرة أرسطو إلى الطبيعة هي التي أحرزت القبول والقيمة الرئيسية لهذه النظرة إلى الطبيعة تَمْثُلُ في منظورها الوصفي إلى الطبيعة، كما نختبرها، وكما في منظورها الإيكولوجي للتفاعل بين الأنواع والبيئة، وذلك في سياق لا تطوّري.

وهكذا، وضع اليونانيون الأساس لكثير من التصورات التي كانت فاصلة في تأسيس العلم الطبيعي، التجريبي - الحسي،



الحديث. ونستطيع الآن القول، ونحن في سبيل استعادة الماضي، إن ما افتقروا إليه كان المنهج الاختباري. غير أن ذلك ليس بالصواب كله، فعلى سبيل المثال نذكر أن أرخميدس (Archimedes) (287 ـ 212 ق. م.) أجرى تجارب علمية. وهو قد وُلد في مدينة سرقوسة اليونانية في جزيرة صقلية، لكنه درس في الإسكندرية. وهو معروف، بصورة خاصة، بمبدأ الطُّفو على السوائل. ومن اللافت أن أرخميدس عمل، في الوقت ذاته، مخترعاً تقنياً، أو مهندساً. وكان مثل هذه العلاقة بين ما هو فكري وما هو عملي غير مألوف في العصور القديمة، عندما كان العمل الجسدي، الذي أساسه العبودية، موضع ازدراء وانتقاص قيمة. وكان أرخميدس رياضياتياً عظيماً أيضاً، وقد يكون توغّل في هذا الميدان أكثر من الفيزياء. وربما كان رياضياتياً أهم من إقليدس الذي بنى أرخميدس رياضياته على كتاباته. وعندما احتل الجيش الروماني مدينة سرقوسة في عام 212 ق. م. كان أرخميدس غارقاً في التفكير في أشكال هندسية رسمها على الرمل. وعندما اقترب منه بعض الجنود الرومان، وصدّهم بغضب قائلاً: «لا تدوسوا على رسومي!»، كان جوابهم قتله.

علم الفلك

مُورست دراسة الفلك منذ بداية فلسفة الطبيعة اليونانية. وكنا ذكرنا أن طاليس تنبّأ بوقوع كسوف شمسي. كما ذكرنا الدور الذي نسبه الفيثاغوريون إلى الانسجام بين الأجرام السماوية. ووجدنا عند أرسطو نظرة مكتملة التطور فيها تحيط السماوات بكراتها وقوانينها الفريدة بكل شيء. ويبدا ما هو «سماوي» فوق ما هو «أرضي» نوعياً، وليس مكانياً وحسب، وهنا نجد مزيجاً من الملاحظة والتأمل. وكان هناك أيضاً عنصر قوي من الاهتمام العملي بعلم الفلك عند الملاّحين



الذين كانوا يمارسون الملاحة البحرية بواسطة النجوم والكواكب، وهم في عداد الذين كانوا يهتمون بقياس الزمن والروزنامة وممارسة التنجيم.

أما بطليموس، الذي عاش في مدينة الإسكندرية بعد المسيح بمئة عام تقريباً، فقد نظم وأكمل ثروة المعرفة الفلكية، المتاحة في ذلك الزمان، على أساس النظرة الأرسطية إلى الأرض والنجوم والكواكب، نعني أنه أنشأ نظرة إلى العالم تقول بمركزية الأرض (Geocentric). وظلّ نموذج العالم هذا الذي مركزه الأرض ويشتمل على نظام هرمي نوعي ابتداءً من الأرضي إلى السماوي سائداً إلى أن جاء كوبرنيكوس وكبلر، بعد انقضاء القرون الوسطى.

وتجدر الملاحظة أن النموذج الذي يقول بمركزية الشمس (Heliocentric) قد ورد في العصور القديمة أيضاً، فقد قال أريستارخوس (Aristarchus) الذي عاش حوالى 270 ق. م. إن الأرض كرة تدور حول الشمس في مسارٍ دائري. وقد أصاب هذه النظرية المصير ذاته الذي حلّ بنظرية الذرات عند ديموقريطس، أي: في زمانها، اعتبرت نظرية متطرفة، وبدت متناقضة مع الخبرة المباشرة التي لدينا عن النجوم والكواكب التي تدور حولنا، وعن الأرض الثابتة. كما كانت هناك أسباب نظرية لعدم قبول نموذج مركزية الشمس، نعني: كان للمذهب الأرسطي مركز قوي في ذلك الوقت، وقد علِّم أن الزعم بأن الأرض متحركة كلام لا معنى له، لأن الحركة الطبيعية لكل شيء تحدث نسبة إلى الأرض. لذا، عندما شرع كوبرنيكوس بمعركته ضد النظرة التي تقول بمركزية الأرض كان لا بدّ من الشك بالمذهب الأرسطي، في الوقت ذاته. وأخيراً نقول إن اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى انخرط في الجدل النزاعي، لأن الكنيسة اعتقدت بأن نظرة مركزية الأرض توراتية. لذا،



فإن النزاع الجدلي حول علم الفلك في عصر النهضة صار نزاعاً مرّاً، لأنه كان يهدّد المعتقدات الدينية الراسخة.

فقه اللغة (الفيلولوجيا)

تمكّن اليونانيون مستفيدين من مناقشاتهم القوية للكتابات الأولى، من الحصول على كفاءة كبيرة في تأويل النصوص أو الهيرمينوطيقا لذا، نجد أن أرسطو غالباً ما كان يستعمل مراجع تعود إلى فلاسفة سابقين في تأويلاتهم الخاصة. وشيئاً فشيئاً، ومع مرور الزمن، نشأت الحاجة إلى التحرير والتصنيف وشرح النصوص الممتازة. وحدث ذلك في مدينة الإسكندرية، حيث تأسست مكتبة واسعة، فحررت نصوصٌ مثل كتابات أرسطو، كما تطورت تأويلات فيلولوجية. وغَدت الإسكندرية مركزاً للتعليم.

وكان الفيلسوف اليهودي فيلو (Philo) الذي عاش في الإسكندرية من العام 25 ق. م. إلى العام 45 ق. م. واحداً من هؤلاء المفسّرين وسعى إلى أن يكون وسيطاً بين التقاليد واللغات المختلفة، وليس بين الفلسفة اليونانية والعهد القديم العبراني وحده. وسوف نرى في ما بعد (الفصل 6) كيف نشأ اللاهوت المسيحي من حاجةٍ للتوسط بين الفلسفة اليونانية والتفسير المسيحي للكتاب المقدّس، أي ازداد تطور التأويل في التعليقات اليهودية والمسيحية على الكتاب المقدس، وعلى التعليقات الإسلامية على القرآن. وتجدر الملاحظة أن اللغة اليونانية لم تعدْ وحدها السائدة، وإنما اللاتينية والعبرية والعربية أخيراً. وظلّت هذه اللغات لغات التعليم من العصور القديمة وصولاً إلى القرون الوسطى. وعندما تأسست الجامعات في القرون الوسطى، كانت اللاتينية في الغرب والعربية في الجنوب (إلى إسبانيا) واليونانية في الشرق. ويمكننا أن نذكر، كجزءٍ من النشاطات



الفليولوجية في الأزمنة القديمة، التطورَ الذي حصل في ميدان قواعد اللغة. وحصل، فضلاً عن ذلك، عمل في مجال الخطابة، وبخاصة عند أرسطو.

النساء العالمات في العصور القديمة

استبعدت النساء في العصور القديمة من النشاط الفلسفي والعلمي، ما عدا استثناءات قليلة، مثل المدرسة الإبيقورسية. ففي مركز العلم في الإسكندرية كانت العالمة الشهيرة هيباتيا (Hypatia) (حوالى 370 بعد الميلاد ـ 415)، وهي فيلسوفة أفلاطونية وذات كفاءة في الرياضيات وعلم الفلك. على الرغم من شهرتها العلمية وقدراتها الفكرية الأخرى، فإنها قُتِلت وهي في طريقها إلى المكتبة خلال فترة اضطراب. وكان ذلك مؤشراً إلى نقطة تحوّل لمدينة الإسكندرية كمزكزٍ للتعليم، وبالتالي للحياة الفكرية كلها في الأزمنة القديمة. فدخلت المؤسسات القديمة في عملية تآكل، وبدأت هجرة البحّاثة. فالعصور القديمة، أي الأزمنة القديمة، كانت في حالة انتقال إلى ما تعلمنا أن نسميه لاحقاً القرون الوسطى، أي الحقبة الزمنية الممتدة بين العصرين القديم والجديد.

أسئلة

● اشرحْ التصورات الأخلاقية الأساسية في المذهبين الإبيقورسي والرواقي. قارنْ هاتين الفلسفتين الأخلاقتين، وأشرْ إلى وجوه الشّبه والفروق.

● ما هي المسائل التي ناقشها الشُكاك؟ وهل يمكننا الشك بكل شيء؟



• اشرح الأفكار الرئيسية في مذهب الأفلاطونية الجديدة (أفلوطين).

مراجع إضافية

مصادر أولية

Marcus Aurelius. *Meditations*. Ware: [n. pb.], 1997.
Marcus Tullius Cicero. *Selected Letters*. Oxford: [n. pb.], 1925.

مصادر ثانوية

Barker, E. *Social and Political Thought: Form Alexander to Constantine*. Oxford: [n. pb.], 1956.
Brehier, Emile. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago: [n. pb.], 1978.
Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: [n. pb.], 1996.
Naess, Arne. *Scepticism*. Oslo: [n. pb.], 1969.





الفصل السادس

القرون الوسطى

المسيحية والفلسفة

انقسمت الإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع بعد الميلاد وصارت المسيحية قبل العام 400 بقليل الدين السائد. وخلال القرن الخامس اكتسب غزو القبائل الجرمانية زخماً، فسقطت الإمبراطورية الرومانية. وقاربت العصور القديمة نهايتها، وابتدأت القرون الوسطى[1]. أول ما سنقوم به هو أن ننظر في تغيرات معينة حصلت حالما أصبحت المسيحية الدين السائد في الإمبراطورية الرومانية. وبعد ذلك، سننظر في بعض التغيرات التي وقعت خلال الانتقال من الإمبراطورية الرومانية إلى مجتمع القرون الوسطى. وكنا قلنا إن أحوالاً اجتماعية في الحقبة الرومانية ـ الهيلينية أدّت إلى نوع من الابتعاد عن السياسة، وإلى نقص في الاهتمام بالفلسفة النظرية. وركّزت الفلسفة بخاصةً على المسائل الأخلاقية الشخصية. وفي

---

(1) اسم القرون الوسطى (medium aevum) وضعه أولئك الذين اعتبروا الحقبة الزمنية الممتدّة بين العصور القديمة «الأزمنة القديمة» وعصر النهضة «الولادة من جديد» لثقافة العصور القديمة عصوراً مظلمة.



أواخر العصور القديمة، حصل شعور بأن فلسفة الحياة تلك غير كافية، وبدأ الكثير من الناس يبحث عن جواب ديني. وقد عبّرت الأفلاطونية الجديدة، وبمقدار ما الرواقية المتأخرة، عن ذلك التوق الديني الذي استفاق من جديد، فوجدت المسيحية تربةً صالحةً لنموّها.

المسيحية جذبت كل واحد. فقد أعلنت عن أملٍ لكل واحد. على الرغم من الوهَن السياسي والمقاساة المادية، وعلى الرغم من الشر وضعف الشخصية، كان هناك أملٌ لكل واحد من البشر. فحياتنا جزءٌ من عملية تاريخية دراماتيكية إلاّ أن المتوقع في نهايتها هو حصول تعويض عادل للمعاناة والظلم في هذه الحياة. وفوق ذلك كله، هناك أب سماوي يمدّ برحمته الخطاة والأتقياء، ويخلّصهم سواء بسواء.

كانت المواجهة بين المسيحيين الأوائل والمفكرين الهيلينيين، كالآتي: كان المفكرون ذوي ثقافة فلسفية يونانية وهيلينية، وعاشوا في عالم فكري مختلف عن عالم الكتاب المقدس. فكيف يردّ المسيحيون على هؤلاء المفكرين؟ هل يحاولون «ترجمة» الكتاب المقدس إلى لغة هؤلاء المفكرين لتحويلهم إلى المسيحية؟ أو يدينون الفلسفة كلها بوصفها حماقة وثنيّة، ويخاطبون المفكرين أيضاً بلغة الكتاب المقدس؟

لذا، فإننا نجد هنا استراتيجيتين مختلفتين. ندعو الاستراتيجية الأولى، وبمفارقة تاريخية استراتيجية «كاثوليكية»، (الإيمان والتقاليد). وفي هذه الاستراتيجية قبول لفكرة أن التقاليد الفلسفية هي من خلق الله أيضاً. لذا، فإن على المسيحيين أن يستجيبوا استجابة إيجابية لتلك التقاليد، ولا يخشون من التعبير عن المعتقدات المسيحية بعونٍ من الفلسفة. كما يمكننا أن ندعو الاستراتيجية الثانية «بروتستانتية»



(الإيمان وحده): أكدت أن الحقيقة المسيحية هي في الكتاب المقدس ويجب عدم تلويث هذه الحقيقة بتقاليد وثنية، مثل الفلسفة اليونانية. وأثبتت الاستراتيجية الأولى أنها الأفعل، فكان الحاصل هو لاهوت مسيحي حاول جعل رسالة الكتاب المقدس مفهومةً بمساعدة الفلسفة اليونانية والهيلينية. وهكذا نجد أن اللاهوت المسيحي بدأ بدفاعات، أي بدفاع عن المسيحية ضد اعتراضات المفكرين غير المسيحيين المعاصرين. وفي أول الأمر نجد، وقبل كل شيء، تأليفاً بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة، على الرغم من أن الرواقية المتأخرة أدت دوراً أيضاً، وساد ذلك التأليف اللاهوتي من حوالى عام 300 إلى العام 1200 بعد الميلاد، شاملاً معظم القرون الوسطى. وفي القرن الثالث عشر، عندما اكتشف العالم المسيحي الغربي أرسطو من جديد حصلنا على تأليف بين المسيحية والأرسطية. وصار ذلك التأليف اللاهوتي الفلسفةَ السائدة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

في القرون الوسطى كانت الفلسفة واللاهوت فرعي التعليم الرئيسيين اللذين زعماً أنهما يؤديان إلى الرؤية الصحيحة. كان وجود العلم الطبيعي، كما نفهمه، نادراً في الثقافة الأوروبية حتى أواخر القرون الوسطى. لذا، كان من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الإيمان والعقل علاقة مركزية في تلك الفترة. وكان على فرعي المعرفة الفلسفة والثيولوجيا (اللاهوت) أن يحدّدا موقفيهما، واحدهما من الآخر، أي: ما هي المسائل التي تنتمي إلى الفلسفة، وأيّها يخص اللاهوت؟ وغالباً ما كانت تُقدَّم العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللاهوت في القرون الوسطى كما لو أن اللاهوت، بمعنى ما، قبض على الفلسفة بقبضة محكمة، أي كانت الفلسفة هي «الضحية». غير أنه يمكننا أيضاً أن نقلب الصورة ونقول إن الفلسفة اليونانية والهيلينية هي التي أضرّت باللاهوت (بالمسيحية)، أي: إن العقائد اللاهوتية



(المعتقدات) مثل عقيدة الثالوت (Trinity)، وسمو الروح على الجسد، صيغتا بلغةٍ تلائم الفلاسفة الهيلينيين (الأفلاطونيين الجدد). وظل اللاهوت أسير تلك اللغة الفلسفية، حتى بعد أن توقَّف الناس عن التفكير بمصطلحات الأفلاطونية الجديدة. لذا نقول إن اللاهوت هو الذي «عانى» نتيجة ذلك الجمع بينه وبين والفلسفة.

ليس المجال مجال تحديد مَن «أخضع» مَن. وعوضاً عن ذلك نقول إنه من المناسب التحذير ضد التأويل الأخلاقي لأحكام القضاء والقدر التاريخية، فعندئذٍ قد نغفل «الضرورة» التاريخية في الأحداث. ويمكننا، بدلاً من ذلك، أن نثير السؤال الآتي: ما الذي أدخلته المسيحية من جديد على البيئة الفلسفية والفكرية؟ وببساطة نجيب: كانت التصورات الجديدة كما الآتي:

1 ـ نظرة مركزية إلى الإنسان تعتبره مركزاً للكون.

2 ـ نظرة خطيّة إلى التاريخ.

3 ـ مفهوم يعتبر الله شخصاً وخالقاً.

كان الشائع عند الفلاسفة اليونانيين هو اعتبارهم الإنسان مخلوقاً من بين مخلوقات أخرى في الكون، وهو مخلوق ذو مرتبة عليا، لكن مركزه ليس فريداً. وهناك صخور وتراب، ونباتات وحيوانات، وكائنات بشرية وآلهة ـ والكل موجود في العالم المحدود ذاته. والأمر مختلف في المسيحية: الله شخص موجود خارج العالم، والعالم ـ بصخوره ونباته وحيوانه وإنسانه ـ مخلوق من عند الله، لذا يمكن تخليصه. والعالم ثانوي نسبةً إلى الإنسان والله. وكل ما هو مخلوق مركَّز على صراع البشرية للخلاص على وجه الأرض.

أحرزت أفكار الخلاص والخطيئة تقدماً على حساب النظرات الأخلاقية اليونانية التقليدية مثل الفضيلة وتحقيق الحياة الجيّدة.



والخلاص يكون لكل شخص. وتتمتع الكائنات البشرية بقيمة أعلى، وبشكل غير محدود، من قيمة أي شيء آخر بين المخلوقات، ولكل البشر مبدئياً القيمة العليا ذاتها. وهذا يعني في الوقت ذاته أن الأفكار الرواقية المتعلقة بالقانون الطبيعي والأخوّة الكلية والمساواة تطابقت مع التصورات المسيحية: هناك قانون ذو صحة كلية، هي كلمة الله، والبشر متساوون كلهم لأنهم مخلوقين جميعاً من عند الله، وعلى صورته.

والإنسان هو المركز كونياً وأكسيولوجياً (Axiologically). وفي الوقت نفسه هو التاريخ الجوهري وليس الطبيعة. والتاريخ مسار خطّي، وليس دائرياً كما في الرواقية. والتاريخ يتحرك إلى الأمام: هناك الخلق وسقوط الإنسان وولادة المسيح وحياته وقيامته والصراع بين الخطيئة والخلاص، ذلك يتوقع كله يوم الدنيوية.

البابا والملك: حاكمان في دولةٍ واحدة

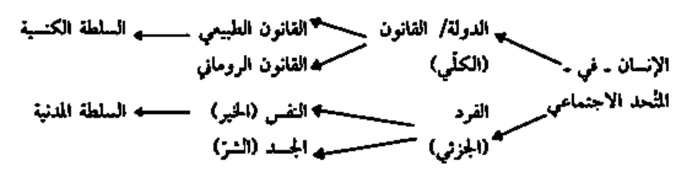
لم تتميّز القرون الوسطى التي امتدت من حوالى العام 400 بعد الميلاد إلى العام 1500، بنظام اجتماعي متجانس ومستقرّ. وكانت الفروق الجغرافية عظيمة أيضاً. مع ذلك يمكننا، بشكل مجمل، أن نقول إن نظام الحكم الرئيسي في القرون الوسطى كان نظاماً إقطاعياً بأشكالٍ مختلفة، ونعني بذلك المجتمع الذي تكون فيه العلاقة بين الملك (أو الإمبراطور) وطبقة النبلاء لها صورة عقدٍ متبادلٍ مشترك، يَمنَحُ الملك بحسبه النبلاء (الأتباع) إقطاعيات، ويتعهد النبلاء مقابل ذلك بالدعم العسكري وبضرائب يقدمونها للملك. وهناك أيضاً عقدٌ بين الأتباع والفلاحين يقضي بأن يحمي التابع سكان إقطاعيته، على أن يقدم هؤلاء بدورهم جزءاً من المحصول للتابع.

تمكن ذلك النظام الإقطاعي من أن يخلق ممالك قوية وضعيفة.



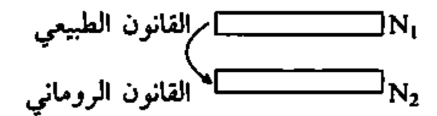
غير أن الذي حدث هو أنه حوالى العام 1000 كان الاتجاه إجمالاً نحو تقوية سلطة الدولة، على الرغم من أن ميزان القوة بين الملك وأتباعه قد يتغير. وحوالى نهاية القرون الوسطى كان الملك هو المسيطر في أكثر الأحيان: انتهينا إلى دول مركزية، صارت فيها السلطة القانونية كاملة بحلول القرن السابع عشر متمركزة عند الملك الذي صار ملكاً مطلقاً.

بعد أن أصبحت المسيحية الدين المسيطر، حدثت تغيرات سياسية محدَّدة كان لها وَقْعٌ على الحياة السياسية في القرون الوسطى وفكرها. وتضافرت سلطتان، هما السلطة المدنية والسلطة الكنسية، وتطوَّرت تلك السلطات، وتغيَّرت العلاقة بينهما بدءاً من القرن الرابع حتى نهاية القرون الوسطى. ولن نناقش في ما يلي الأطوار المختلفة لذلك التطور التاريخي، بل نكتفي بنقاط نظرية معينة ذات علاقة بمقارنة السلطتين المتنافستين، مقارنةً تاريخية.



سبق أن قلنا إن نوعاً من الانقسام الثنائي نشأ بين الفرد (الجزئي) والدولة/ القانون (الكلي) خلال الانتقال من دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية ـ الهيلينية، وأن انقساماً ثنائياً نشأ داخل الكلّي، بين القانون الطبيعي والقوانين الموجودة، قوانين الإمبراطورية. ويمكن تأويل الانقسام الثنائي الثاني بأنه محاولة لتسويغ القوانين القائمة. وكانت النظرة الشائعة تفيد أن علينا لكي نسوِّغ معياراً أخلاقياً (N_2) أن نمتلك معياراً (N_1) ذا أساسية أكبر، ليوظَّف مقدِّمةً في عملية استنباط منطقي يؤدي إلى المعيار الأول (N_2):





ولكي نسوّغ القوانين الموجودة التي تدّعي أنها ذات صحة كلية (N_2)، يمكننا أن نلجأ إلى قانون مطلق (N_1) يقع وراء تلك القوانين الموجودة، والتي هي تعابير عنه. وعلى هذا النحو، يمكن للقانون الطبيعي أن يسوّغ القوانين الرومانية الموجودة. غير أن هذا التسويغ سيف ذو حدّين، إذ يمكن استعمال القانون الطبيعي أيضاً للطعن بالقوانين الموجودة. والذين يزعمون أنهم يفسرون القانون الطبيعي ولا يخطئون قد يدينون القانون القائم بوصفه انتهاكاً للقانون الطبيعي. وبكلام آخر نقول إن السؤال المهم هو: من هم المفسّرون الشرعيون للقانون الطبيعي[2]؟

وطالما ظلّ الأباطرة الرومان ممسكين بزمام السلطة، ومن ضمن ذلك تأويل القانون الطبيعي، فإن كل شيء كان تحت السيطرة ـ وحصل تغيّر خطير جداً عندما قبل هؤلاء الحكام أن تكون الكنيسة هي المفسّر للقانون. فبدلاً من محافظة الإمبراطور على قداسته الشخصية، وبالتالي على حقه في تفسير القانون، حوّل ذلك الحق إلى سلطة أخرى، سلطة البابا والكنيسة. وطالما كانت الكنيسة في حالة انسجام مع الدولة، فإن الوضع يبقى مُرضياً، من منظور الدولة. وباعتبار الكنيسة مؤسسة مستقلة نسبياً، ومخوَّلةٌ في أن تقضي في مسائل دينية وأخلاقية أساسية، فقد نشأ وضعٌ يحمل في طيّاته إمكانية حصول نزاعٍ بين السلطتين الكنسية والمدنية.

لذا، علينا أن نعدّل النظرة إلى الكنيسة التي نصفها بأنها تابعة

---

(2) طبعاً، استعمل مصطلح «القانون الطبيعي» هنا بمعناه الفلسفي لا العلمي.



إلى الدولة تبعية العبد لها. ولما كانت الكنيسة هي المفسِّر المخوَّل للأخلاق والدين، فإن للناس منبراً معيناً لنقدٍ مشروع للحكام المدنيين. وكان ذلك مهماً لفكرة الحرية في أوروبا.

صحيح أن الكنيسة كانت في أغلب الأحيان تعظ رعاياها بالطاعة للحكام المدنيين. وعلى كل حال، فذلك مكتوب، وهو: «لتخضع كل نفسٍ للسلطات العليا. فلا سلطة إلاّ سلطة الله: وسلطاتنا قررها الله. لذلك، كل من يقاوم السلطة يقاوم قضاء الله: ومن يقاوم سوف يجلب اللعنة لنفسه (Romans 13 : 1-2). تلك النصيحة الوعظية التحذيرية بإطاعة حكام الزمان، يمكن اعتبارها حلاًّ لمعضلة استراتيجية (ولاهوتية) عند المسيحيين الأوائل. هل يتجنبون المسائل التي تتعلق بالمجتمع، ويضعون كل ثقتهم في الحياة الآتية؟ إذا كان الأمر كذلك، كان بمقدور الكنيسة أن تنشئ بسهولةٍ خصائص مضادة للسياسة، تؤدي إلى صراعٍ مع الحكام. أو هل يجب على المسيحيين أن يؤيدوا تسويةً تتمتع الكنيسة فيها باستقلال في الأمور الروحية، بينما تتبع السلطة في الشؤون المدنية؟ وإننا نقع إلى الاستراتيجية الثانية في تعاليم غيلاسيوس (Gelasius) التي تقول بقوتين (سلطتين)، وهي التعاليم التي كانت الأساس للجمع بين الدولة والكنيسة في القرون الوسطى.

غير أن هذا اللجوء إلى طاعة الحكام المدنيين كان غامضاً، لأن الكنيسة تستطيع أن تسحبه إذا وجدت أن السلطات المدنية لا تطبق المعايير الأخلاقية والدينية. والنقطة الرئيسية هي أن الكنيسة، باعتبارها سلطة مستقلة نسبياً، لها من وقت إلى آخر السلطة السياسية اللازمة لمثل تلك العقوبات. أما نظرياً، فعلى الدولة والكنيسة أن يتعاونا. غير أنه لمّا كانتا سلطتين مستقلتين نسبياً، ولهما الرعايا نفسهم، فإن ما يحصل في أغلب الأحيان هو أن تنقسم ولاءات الناس، عندما



يصعب تقديم ما يستحق البابا والإمبراطور معاً. وعملياً كان من المستحيل التميز الحادّ بين السلطتين المدنية والكنسيّة، أي: من لهم السلطة الروحية وحدها، لا بدّ لهم من أساس اقتصادي ليقوموا برسالتهم، فلا بدّ من أن يكون لهم مقدار معين من السلطة المدنية. ومن يمسكون بالسلطة المدنية، لا بدّ من أن يكون لديهم سلطة روحية معينة.

صارت المسيحية الدين السائد في مجتمعٍ تحكمه سلطتان: الدولة (regnum) والكنيسة (sacerdotium). وكلّ عضو في المجتمع كان خاضعاً لهاتين السلطتين كليهما، فولاؤه مزدوج. غير أن العلاقة بين السلطتين كانت حُبلى بالصراع، فالبابا غيلاسيوس الأول (نهاية القرن الخامس) دافع عن مركزه ضد الإمبراطورية البيزنطية، وبذلك كان مدافعاً في الواقع عن الكنيسة في إعلانه أن السلطتين (potestates) كليهما من الله، لذلك هما مشروعتان بالتساوي. كما قيل إن للسلطتين مهمّات مختلفة، أي: مهمات الكنيسة روحية، ومهمات الدولة دنيوية. وعلى السلطتين أن تتبادلاً المساعدة. وقد قبِل هذه العقيدة لمدة 800 ـ 900 سنة ممثلون من الكنيسة والدولة كليهما. غير أن الذي ثبت هو أن الاتفاق كان نظرياً أكثر منه واقعياً. فتعرضت عقيدة «السيفين» لتأويلات صعبة. ولا نلوم غيلاسيوس على ثبوت كون العقيدة غامضة ومبهمة. فذلك الإبهام كان متجذراً في الوضع الواقعي الذي لا تقدر أي عقيدة على تبديله، حتى لو كان هدف العقيدة جعل الجمع ممكناً، وشرعنة الوجود المتآلف بالإجابة عن السؤال المتعلق بأين يجب أن يكون الحدّ الفاصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية.

إدارة القرابين المقدّسة والبيان عن الإنجيل من المهمات الروحية. غير أن هذه الأعمال الروحية تفترض حقاً معيناً بإدارة



الممتلكات، مثل الأديرة والكنائس. وهذا معناه أنه لا بدَّ من أن تمتلك السلطة الروحية مقداراً معيناً من السلطة المدنية. ومن ناحية أخرى نقول إن الانشغال في السياسة الدنيوية يعني العمل على أساس قيم معينة. وإذا شملت السلطة الأخلاق والقيم، يصبح من المستحيل الانخراط في السياسة الدنيوية من غير التدخل في الميدان الروحي.

أوغسطين ـ الإيمان والعقل

حياته: ولد أوغسطين في تاغاست (Tagaste) في شمال أفريقية في العام 354 بعد الميلاد. وكانت أمه مسيحية، بينما والده لم يكن مسيحياً. وعاش أوغسطين في شبابه حياة مضطربة في قرطاجة. والتحق في أول الأمر بإحدى الحركات الدينية الشعبية في زمنه: المانويّة (Manichaeanism) التي كانت تعلّم ثنائية الخير والشر في الكون، والتي زعمت أن للإنسان روحين، إحداهما نور وصالحة، والأخرى ظلام وشريرة، وأن وأعمال الإنسان هي نتيجة الصراع بين تلكما الروحين. وأدرك أوغسطين في تلك العقيدة: أنها شرحت الشر في العالم.

غير أن اشتراك أوغسطين بالمانويّة لم يدم طويلاً. فتعاليمها لا تؤدي إلى الحياة الأخلاقية التي كان يبحث عنها. كما إنه كان مستاءً فكرياً فانجذب إلى مذهب الشك، إلاّ أن هذا المذهب لم يلقَ قبولاً من أوغسطين. بعدئذٍ، تحوّل إلى الأفلاطونية الجديدة (أفلوطين). وهنا اعتقد أوغسطين أنه وجد جواباً شافياً لمسألة الشر. ولاقت نظرة الأفلاطونية الجديدة إلى الروح بأنه الحقيقي قبولاً منه. كما وجد في أفلاطون وأفلوطين سلاماً فكرياً.

غير أن تجارب أوغسطين الخاصة تعارضت مع ثقة الأفلاطونية الجديدة بالعقل، أي: إن الرؤية العقلية المتبصّرة تؤدي إلى الأعمال الصحيحة. والواقع هو أن أوغسطين أدرك أنه عاجز عن العيش



بالطريقة التي عرفَ أنها الصحيحة. وفي الوقت ذاته، فكّر أن المسيحيين عاشوا حياةً أخلاقية أكثر منه، على الرغم من أنهم كانوا من الوجهة النظرية أضعف منه. وبدأ يشعر بأن المسيحية قدّمت عقيدة خلاصٍ سامية، على الرغم من أنه كره المسيحية نظرياً. وفي هذا الوقت ذهب أوغسطين إلى مدينة ميلانو كمعلم للخطابة، وهناك جذبته مواعظ أمبروز (Ambrose)، فتحوّل إلى المسيحية وهو في الثلاثين من عمره تقريباً. وعاد إلى شمال أفريقيا حيث صار مطراناً. وكرّس بقية حياته للخدمة الكنسية والروحية. ومات أوغسطين في عام 430، في الوقت ذاته الذي اكتسحت فيه الجماعات الوندالية (Vandals) الإمبراطورية الرومانية الغربية.

كتب أوغسطين عدداً من الكتب، وكلها باللاتينية، وسنذكر أربعةً من أشهرها: كتاب **ضد الأكاديميين** (*Contra Academicos*) (*Against The Academic's*) تناول فيه أوغسطين ماضيه «كشاك» ومحاولته رفض مذهب الشكّ. وفي كتاب **حول حرية الإرادة** (*On The Freedom of the Will*) (*De libero arbitrio*) ناقش مسألة الشر والإرادة الحرة. وفي كتاب **الاعترافات** (*Confessions*) صوّر أوغسطين الصراعات داخل روحه. وهذا الكتاب يوضح التطور من العصور اليونانية القديمة إلى القرون المسيحية المتأخرة، أي: هنا لا نواجه مواطناً يونانياً عاقلاً ورصيناً، وإنما نواجه شخصاً ذا حساسية مفرطة مزّقه صراع داخلي بين الروح والجسد، وفي الصراع كانت العواطف الانفعالية أقوى من العقل. وفي كتاب **مدينة الله** (*De civitate Dei*) (*The City of God*) صاغ أوغسطين نظريته في التاريخ، وبالتالي عقيدة «المدينتين»: المدينة الدنيوية، ومدينة الله.

الفلسفة واللاهوت

عاش أوغسطين بعد أن صارت المسيحية الدين المهيمن، وبعد



انقسام الإمبراطورية الرومانية، ومباشرة قبل أن يدمِّر غزو القبائل الجرمانية الإمبراطورية الرومانية الغربية، وفي الوقت الذي كانت فيه الإمبراطورية الرومانية تواجه الدمار، كانت المؤسسات الكنسية تتطور. وأخذت هذه المؤسسات على عاتقها مهمة نشر التراث الثقافي للعالمين اللاتيني واليوناني. وفضلاً عن ذلك، أصبحت للكنيسة مع الولايات البيزنطية (Byzantine) والتوتونية (Teutonic) مسؤوليات سياسية معينة عندما ضعفت سلطة الإمبراطور. وهكذا، صار اللاهوتيون المسيحيون أيديولوجيين سياسيين.

كان أوغسطين أحد اللاهوتيين الأوائل العظام الذين توسطوا الفترة بين العصور القديمة والعصر المسيحي الذي تلاها، أي أنه خلق تأليفاً بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة. وفي كتابات أوغسطين نقع إلى التصورات المسيحية الجديدة التي سبق أن ذكرناها، أي: الإنسان في المركز، والتاريخ تطور خطِّي، وربّ شخصي خلق الكون من لا شيء. وفي كتابات أوغسطين اندمجت تلك التصورات بفلسفة العصور القديمة، أي: ليس فقط القول بأن كل شيء مركزه الإنسان، مادام الله قد خلق كل شيء من أجل الإنسان، ومادام الإنسان خلق على صورة الله، ومصيره الخلاص، وهو مثال الخلق ونموذجه. غير أن أوغسطين، ونتيجةً لرفضه مذهب الشك، رأى أن المعرفة الأكثر يقينية هي المعرفة بالوجود الداخلي للإنسان. فالاستبطان (Introspection) (لحياتنا الباطنية) يؤدي إلى رؤية يقينية أكبر من الخبرة الحسية. وصارت الأسبقية الإبستيمولوجية للوجود الباطني للإنسان. والحجة هي أن الذات والموضوع «يتطابقان» عبر الاستبطان، بينما الخبرة الحسية هي غير يقينية دائماً، لأن الذات والموضوع مختلفان. ورأى أوغسطين أن الوجود الباطني هو ساحة معركة تتلاطم فيها مشاعر مختلفة، وبواعث إرادية مختلفة،



أكثر من منطقة العقلانية الهادئة. والوجود الباطني ملعب لبواعث لاعقلية للخطيئة والذنب والتوق إلى الخلاص. غير أن أوغسطين لم يرَ، مثل الرواقيين، أننا بقوتنا نستطيع أن نسيطر على تلك الحياة الباطنية، أي: نحتاج إلى نعمة وعونٍ «فوق إنسانيين». والواقع هو أن أوغسطين اعتقد بأن لنا إرادة حرة، لكنه أكّد، في الوقت نفسه، أننا خاضعون خضوعاً تاماً لخطة الخلاص التي قدّرها الله.

فضلاً عن ذلك، يشارك أوغسطين بمقدار كبير الأفلاطونية الجديدة تطرقاً إلى العلاقة بين الروح والجسد، أي: الروح تمثّل المقدّس في الإنسان، والجسد هو أصل الخطيئة. وعلينا أن نحرّر نفوسنا ما أمكننا من الجسد ونركّز على الروح، على الوجود الباطني بغية الاقتراب من المصدر الروحي للوجود في العالم، الله. أما فكرة الخطيئة الأصلية، فهي عند أوغسطين المسيحي إضافة: الروح أيضاً تأثرت بالخطيئة (مباشرة).

وكما أوّل أوغسطين الصراع بين الله والشيطان بأنه صراع في داخل كل إنسان، وجد الصراع نفسه على المستوى التاريخي في التضاد بين مدينة الله (civitas Dei) والمدينة الأرضية (civitas terrena). وكما أن كل حياة فردية هي صراعٌ بين الخلاص والخطيئة، كذلك التاريخ صراع بين الدولة الصالحة والدولة الفاسدة.

لم تكن عقيدة أوغسطين عن مدينة الله والمدينة الأرضية نظرية سياسية ذات تعريف واضح، والسبب يعود أساساً إلى أن أوغسطين كان يفكر لاهوتياً وليس سياسياً. ولم يكن معنيّاً، بالمعنى النسبي، بكيف يجب أن تتحقق أنظمة سياسية معينة. ومع هذا التحفّظ، يظل بإمكاننا القول إن عرض أوغسطين لذلك الصراع بين «الدولتين» قد يكون تأثر بموقفه السياسي، فحين اتُّهم المسيحيون بالتسبّب في سقوط الإمبراطورية، ما كان على أوغسطين إلاّ أن يتصدّى لمثل



تلك الاتهامات. وأحد التأويلات يقول قد يكون أوغسطين فكَّر أن الكنيسة تمثّل «الدولة» المقدّسة والإمبراطورية، أي «الدولة» الأرضية، بشكل من الأشكال، بالرغم من أنه ترك هذا الاحتمال بلا توضيح. وأوغسطين لم يعتبر الدولة الأرضية عَرَضية وغير ضرورية.، بل على النقيض من ذلك، لأن الطبيعة الفاسدة لكل إنسان (السقوط) تقتضي وجود دولة أرضية قوية للسيطرة على الشر البشري. لذا، فإن الدولة الأرضية شر لا بدَّ منه، مادام الصراع التاريخي بين الخير والشر مستمراً ـ أي خلال الزمن الفاصل بين السقوط ويوم الدينونة.

هذه النظرة إلى الدولة الأرضية تختلف عن النظرتين الأرسطية والتومائية (Thomist) للعلاقة بين الإنسان والمجتمع، واعتبار الإنسان كائناً اجتماعياً، بشكل طبيعي. كذلك نرى أن نظرة أوغسطين إلى الدولة تختلف عن النظرة الأفلاطونية إلى الدولة التي تصفها بأنها مربية أخلاقية لهدف الحياة الفاضلة. فأفلاطون طلب المثال الأعلى، بينما واجه أوغسطين ما يكفي من المشاكل لإبقاء الشر تحت السيطرة.

لا وجود عند أوغسطين لتمييز حادّ بين السياسة والأخلاق/الدين، وبين الأمير (السياسي) والكاهن، أي أن للسياسة وظيفة أخلاقية مباشرة، فهي وسائل سلطوية للسيطرة على الشر بالمعنى الأخلاقي. وهذا تبسيط لنظرة أوغسطين إلى الدولة وإلى السياسة بعد السقوط. وقبل دخول الخطيئة إلى العالم كان البشر متساوين، وافترض أوغسطين أن البشر كانوا حينئذٍ كائنات اجتماعية بالطبيعة. غير أن الخطيئة حتَّمت وجود دولة منظَّمة مع استعمال القوة، وفصل واضح بين الحكام والرعايا ـ وكلاهما عقوبة وتدبير أمني. وحتى لو لم تكن هناك خطيئة فسيظل من الضروري وجود مقدار معين من النظام في المجتمع، وبالتالي وجود شكل معين من الحكم، لكن



القمع لن يكون لازماً. وفي الدولة الخاطئة يكون الحكام معيّنين من الله لحفظ النظام، لذا، فإنهم لم يستمدوا سلطتهم من الشعب. والحكام في مثل هذه الدولة هم رجال الله، وواجب المواطنين طاعة هؤلاء الحكام كما يطيعون الله.

غير أن السؤال يظل قائماً، وهو: كيف تستطيع الدولة الشريرة أن تصلح الشر في الإنسان؟ وهنا يأتي دور الكلام على الدولة الصالحة[3]: وهي الكنيسة بوصفها منظمة ضرورية لخلاص الروح بواسطة التربية الأخلاقية والدينية للروح، وبواسطة مراقبة الدولة الأرضية وتدابيرها التقويمية. ذلك كله صار عقيدة مركزية ثابتة، في الأزمنة الأخيرة، أي الكنيسة من حيث هي منظمة ضرورية للخلاص. والآن صارت الإمبراطورية دولة مسيحية، بمعنى يفيد أن جميع أعضائها خاضعون للإمبراطور وللبابا.

سبق أن رأينا أن المسائل الإبستيمولوجية كانت مهمة عند السفسطائيين وسقراط، وعند أفلاطون وأرسطو. وأدت الإبستيمولوجيا في العصور القديمة المتأخرة دوراً مركزياً عند الشكّاك، بصورة خاصة. وبظهور المسيحية توسعت منطقة المسائل الإبستيمولوجية، نعني: فضلاً عن الأسئلة الأولى عما نقدر أن نعرف، صارت لدينا أسئلة عما نقدر أن نؤمن به، بالمعنى الديني، أي عن العلاقة بين الإيمان الديني والحكمة المدنية، وبين الوحي المسيحي والفكر اليوناني. وكما ذكرنا قبلاً، في هذا الفصل، فإن تلك كانت نقطة البداية للاهوت المسيحي، أي أن بعض المسيحيين اعتبر الإيمان الديني والفكر اليوناني مختلفين اختلافاً جوهرياً. لذا، على المسيحيين أن لا يحاولوا تسويغ الإيمان المسيحي أو فهمه بعونٍ من

---

(3) هنا، نحن نؤول الدولة الكنسية بأنها مطابقة لدولة (الله) الصالحة.



الفلسفة والعقل. ومثَّل ترتوليان (Tertullian) (حوالى 160 ـ 222 بعد الميلاد) هذا الموقف المنتقص من قدر الفلسفة. وكانت الصيغة: أنا أؤمن لأن ذلك منافٍ للعقل (I believe (credo quia absurdum) because it is absurd) تعبيراً عن وجهة نظره. وهذا مفاده أن الإيمان مستقل عن العقل، فإذا ادّعى العقل أن الإيمان لا معنى له، فإن ذلك الادعاء لا صلة له بالإيمان. ومثَّل ذلك موقفاً متطرفاً من العلاقة بين الإيمان (المسيحي) الديني والحكمة الدنيوية.

وهناك موقف آخر أنشأ منطقة مشتركة معينة للإيمان والعقل. وكان التعبير الشائع عن هذا الموقف في أوساط اللاهوتيين الأوائل في النظرة إلى أن للإيمان «الأحقيّة»، بالمعنى الإبستيمولوجي، أي: إذا نشأ تعارض بين الإيمان والفكر، فالإيمان هو الحق. وكان هذا هو الموقف الأساسي عند أكثر اللاهوتيين المسيحيين، بدءاً من أوغسطين إلى توما الأكويني (Thomas Aquinas). غير أنه توجد داخل الموقف الثاني عدة تأكيدات. فإحدى وجهات النظر تقول إن الإيمان له التفوق على سواه، بمعنى يفيد أنه بفضل الإيمان أصبح الفكر ممكناً: «أؤمن لكي أفهم» (credo ut intelligam). ومعنى هذا أنه من دون الوحي والإيمان سيكون البشر عمياناً تجاه مظاهر الحياة الجوهرية. وكان أوغسطين يشترك بهذه النظرة مع نظرة أخرى تقول إن التفوق للإيمان لكن بالنسبة إلى الوحي المسيحي الأخير المبني على الإيمان[4]، أي إن الإيمان والعقل مستقلان، وهما متساويان في المركز بمقدار كبير. ولهما مظاهر فريدة تخص كل واحد منهما، ولهما مظاهر مشتركة، وهناك انسجام بين الإيمان والعقل في منطقتهما المشتركة.

---

(4) مثلاً، إلوهية المسيح وولادته التاريخية وموته وقيامته.



دَحْض مذهب الشك

أكّد الشكّاك أن المعرفة اليقينية ليست متاحة لنا (انظر الفصل 5 من هذا الكتاب). واعتقد أوغسطين أنه قادر على دَحْض هذا الزعم بإظهاره أن المعرفة اليقينية ممكنة. وسوف نشير في ما يأتي إلى مناطق أربع اعتقد أوغسطين أنه يمكن الوقوع فيها إلى المعرفة اليقينية:

1 ـ حتى عندما تخدعنا حواسنا ونقول إن كل شيء نختبره مشكوك به، نظل عاجزين عن الشك بشكنا، وبالتالي بوجودنا. وبما أنني أشك، إذاً يجب أن أكون بالضرورة موجوداً، والنتيجة أننا نحصل على حقيقة لا يمكن دَحْضها، ترتقي فوق كل شك ممكن: وهي أن الشخص الذي يشك موجود. وهذا دليل على وجود معرفة في هذه المنطقة. وبدا أن المعرفة اليقينية ممكنة، ودُحض مذهب الشك. وهنا، نحن نصرف النظر عن الفكرة التي تقول بإمكانية وجود أشكال من الشك أكثر اعتدالاً، لا يدحضها ما قلناه. وإن طريقة أوغسطين في التفكير تذكرنا بالصيغة المشهورة التي وضعها ديكارت بعد ذلك بـ 1200 عام، وهي: أنا أفكر، إذاً أنا موجود «I think therefore I am» (Cogito ergo sum) (انظر الفصل 9)، أي إن يقين الإنسان المباشر الذي اعتبر أساساً للمعرفة اليقينية هو مظهر «حديث» لفكر أوغسطين.

2 ـ عندما نذهب بالشك إلى أبعد ما يمكن، لا تبقى معنا الرؤية «أنا موجود» وحدها، بل رؤى، مثل «أنا أريد»، و«أنا أفكر»، و«أنا أشعر»، و«أنا أعرف». ولا تلبث أن تبقى معنا معارف عديدة لا يمكن الشك بها عن نفوسنا ككائنات عارفة: عندما تدعى الذات العارفة أنها واعية بحالتها العقلية، فتلك رؤية يقينية. وعندما أنا أريد، وعندما أنا أحب، وعندما أنا أشك، وعندما أنا أعرف عن ذلك كله



(أني موجود، وأني أحب، وأني أشك)، فإنني أستطيع، بيقين كامل، أن أدّعي أني أملك معرفةً يقينية. لذا، قال أوغسطين إنه يمكن دَحْض مذهب الشك بواسطة الرؤية المتبصّرة في حالاتنا الباطنية. والاستبطان، بخلاف الخبرة الحسية بالأشياء والحوادث الخارجية، يؤدي بنا إلى معرفة يقينية.

يمكننا هنا أن نعترض بالقول إن الشكّاك قد لا ينكرون الأقوال الفورية التي تصف حالاتنا العقلية الجارية، ويمكنها أن تمثل معرفة يقينية بشكل معقول ـ ما دمنا لا نخطئ عندما نستخدم اللغة للتعبير عما اختبرناه. والسؤال هو ما إذا كانت مثل تلك الأقوال الفورية ستكون صادقة بعد مرور الزمن، وانقضاء حالة الاختبار. اعتقد أوغسطين أن الأقوال التي تصف حالتنا الداخلية تمثل معرفة يقينية. حتى بعد انقضاء الزمن وانتهاء حالة الاختبار. وهذا يعني أننا نستطيع أن نمتلك معرفة يقينية عن نفوسنا تتعدى المعرفة الفورية. وفي مثل هذه الحالات، علينا أن نثق بذاكرتنا، وهي غير معصومة عن الخطأ، كما علينا أن نثق بالعبارات اللغوية التي يمكنها أن تضللنا دائماً. ومهما يكن من أمر، فإن أوغسطين كان مقتنعاً أنه قادر على أن يبيّن أن الاستبطان يقدم لنا معرفة يقينية حتى بعد زمن الخبرات الفورية، أو على الأقل أن الاستبطان يقدم لنا رؤية يقينية عن حياتنا الباطنية أكثر مما تقدمه الحواس لنا عن الأحداث الخارجية.

3 ـ المنطقة الثالثة التي رأى أوغسطين أنه قادر على أن يجد فيها معرفة يقينية ويدْحَض مذهب الشك هي الرياضيات. على سبيل المثال، نحن نعرف أن القول 3 + 3= 6 هو معرفة يقينية. فالرياضيات تمثّل حقائق لا يرقى إليها الشك. ففي الرياضيات، نجد حقائق ضرورية وثابتة، مقابل ما نعرفه بواسطة حواسنا التي تخدع.

4 ـ وأخيراً، رأى أوغسطين أن هناك مبادئ منطقية معينة لا



يمكن الشك بها. وقد وظّف الشكّاك أيضاً تلك المبادئ لإثبات وجهة نظرهم. فالشكّاك افترضوا مثلاً أن المعرفة لا يمكن أن تكون في الوقت نفسه، وبالمعنى نفسه، يقينية وغير يقينية. وهذا معناه أن الشكّاك افترضوا وجود ما يدعى بمبدأ التناقض (انظر، أرسطو، الفصل 4، المعرفة والتطبيق العملي)، أما بأي مقدار كان على الشاك أن يفترض صدق مثل تلك المبادئ، أو إذا كان بالإمكان بناء الفكر على مثل تلك المبادئ كفرضيات، فليس لنا أن نقرره هنا. أقله يمكننا القول إن أوغسطين استعمل هذه الحجة ضد الشكّاك في زمانه، لكي يظهر أن المعرفة اليقينية موجودة، حتى في هذه المنطقة.

لم يكن أوغسطين، بمثل هذه الحجج، يحاول أن يدحض مذهب الشك بإظهاره أن المعرفة اليقينية ممكنة في التفكير الانعكاسي الذاتي والاستبطان والرياضيات والمبادئ المنطقية وحدها، وإنما أيضاً لكي يؤكد التفوق المعرفي للحياة الباطنية والأشكال المنطقية على الحواس والعالم الخارجي. وذلك أدّى إلى ميزة أساسية في فلسفة أوغسطين، ألا وهي علاقتها الوثيقة بفكر الأفلاطونية الجديدة (الفصل 5)، أي: إن الروح الفردية وحياتها الروحية هما أعلى وأنبل من الأشياء المحسوسة الخارجية، وأعلى منها أيضاً معظم أشكال الرياضيات والمنطق المحض التي «نراها» بأفكارنا. وبكلمات أخرى نقول إن ذلك الذي نعرفه يقيناً ـ حياتنا الباطنية والصور المحضة ـ هو أيضاً الأكثر جوهرية والأكثر حقيقية في الكون. وهذا هو الذي يشرح كيف تنسجم الابستيمولوجيا مع الأنطولوجيا (عقيدة المعرفة وعقيدة الوجود). وعلاوة على ذلك، فإن حجج المعرفة اليقينية بحياتنا الباطنية وبالصور المحضة تمثّل عند أوغسطين بوصفه مسيحياً تأييداً عالمياً للإيمان بحقيقة أبدية هي الوجود الأعلى، نعني الله. وتكون النتيجة أننا أمام نسخة مسيحية من الأفلاطونية الجديدة. وذلك هو جوهر فلسفة أوغسطين.



أوغسطين كأفلاطوني جديد مسيحي

اعتقد الأفلاطوني الجديد أفلوطين أن الكون هو تعبير عن خلقٍ أبدي، أو فيض وجودي صادر عن الواحد الذي يفوق الوصف، فيمكن ترتيب العالم على شكل درجاتٍ مختلفة من الوجود، ورتب اعتماداً على البعد عن الواحد. وينتهي ذلك الفيض أخيراً في العدم الذي هو المادة.

أنشأ أوغسطين تأليفاً بين الأفلاطونية الجديدة والعقيدة المسيحية. وفُسّر الواحد بالقول إنه الإله المسيحي. والوحي الذي ظهر عبر حياة المسيح والكتاب المقدس، يمثّل إعلاناً تاريخياً للإنسان عن جوهر الله وخطة الله. واكتسب المسيحيون عبر وحي المسيح وإيمانهم بذلك الوحي وصولاً معيناً إلى ما اعتبره أفلوطين الواحد الذي لا يوصف. والإيمان يوفّر النور الذي يمكّن المسيحيين من أن يلمحوا مصدر النور. وهكذا، يتخذ الإيمان، في أعلى نقطة، مركز الصدارة الإبستيمولوجية نسبة للحكمة الدنيوية، وفي الوقت ذاته، ينير الحكمة الدنيوية (أنا أؤمن لكي أفهم (credo ut intelligam) (I believe in order to understand)).

رأى الأفلاطونيون الجدد أن العلاقة بين الواحد والعالم مستقرة ولا شخصية. والقوانين الأبدية التي تحكم هنا قوانين لا شخصية. ورؤية الشخص الحكيم النافذة إلى الواحد عبر الاتحاد السرّي (unio mystica) يمكن أن يحققها، وفي أي وقت، من لهم القوة لرفع نفوسهم عالياً. وهذه الرؤية العلوية لا تتكيف بالتاريخ لأن الوحي عند أوغسطين، بوصفه مسيحياً، متجذّرٌ في التاريخ بولادة المسيح وتعاليمه. فمجتمع الإنسان والله في الإيمان محدّد تاريخياً. والشيء ذاته ينطبق على خلق الله للعالم، فالخلق كانت له بدايته الأولى وسيصل إلى نهاية. ووجود العالم متغيِّر تاريخياً، وبشكل أساسي،



وهو محفوف بالمخاطر. يضاف إلى ذلك أن الإله المسيحي ليس مبدأ لاشخصياً، بل هو إله شخصي وحيّ يحبّه البشر ويخشونه، وإليه يتوجهون بالصلاة، وأمامه سيحاسبون حساباً شخصياً. فقوانين العالم ليست قوانين لاشخصية، بل هي تعبير عن إرادة شخصية تخلق وتحكم كل شيء. لذا، لا التغير ولا التاريخية يظهران كمقوّمين أساسيين للعالم وحسب، وإنما حياة الإنسان الروحية الباطنية هي في الصدارة بشكل يفهِم فهماً جوهرياً أن مصدر الكون هو إرادة أيضاً ـ الإرادة المفيدة التي لا يعرفها الإنسان إلاّ جزئياً عبر إظهار كلمة الله، أي بواسطة المسيح والكتاب المقدس. وهنا نجد مزيداً من مفهوم الخلق اليهودي ـ المسيحي، حيث يوصف الله بأنه خلق الكون من لا شيء (creatio ex nihilo). وتلك نظرة جذرية إلى مسألة التغير القديمة.

لم يكن تصوّر الكون، عند الأفلاطونيين الجدد كفيضٍ أبدي من الواحد، يبدو فيه الكون هو حقيقة الواحد، وأن الفيض يتلاشى في المادة كالعدم. الله عند أوغسطين هو القوة الروحية المستقلة التي خلقت الكون، روحه ومادته، والله خلقه من لا شيء. وهذا معناه أن الأشياء غير متساوية المراتب، وأن الخالق والمخلوق منفصلان. وبذلك يستبعد مذهب وحدة الوجود.

ولأن الله والعالم منفصلان بتلك الطريقة، فإن أوغسطين لا يستطيع أن يحتفي بفكرة الاتحاد الصوفي مع الله، أي إن الكائن الإنساني، وهو في حالة النسك، يمكنه تحقيق الاتحاد مع الواحد. فالله بجلاله المستقل لا يمكن أن يتوحّد مع العالم. ورفقة الإنسان مع الله في الإيمان هي علاقة بين شخصين، فلا تعني أن روح الإنسان تدخل روح العالم. ومن جهة أخرى يشاطر أوغسطين في النظرة التي تقول إننا نتصل بالله عبر حياتنا الباطنية. فبوصفنا كائنات روحية مخلوقة على صورة الله، يمكننا بالإيمان أن نكون برفقة الله



رفقةً باطنية. وإن حضور الله في حياتنا الباطنية يعرفه المؤمنون عبر الاستبطان، وفقاً لرأي أوغسطين، حتى لو لم يكن الوصول إلى الله بعقلنا الدنيوي ممكناً، ويبقى الحال على ذلك. وعنى مبدأ «الخلق من العدم» أيضاً أن الجسد المادي ليس مجرد فيضٍ تلاشى وجوده في العدم، فقد اعتبر أوغسطين الأشياء الفيزيائية والمحسوسة واقعاً مخلوقاً. لذا، فإن الشر لا يوجد في انجذابنا إلى ما هو مادي. الشر الأخلاقي هو عند أوغسطين، بشكل رئيسي، إساءة استعمال الإرادة، وليس نقصاً في الوجود. ومهما يكن من أمر، فإن أوغسطين حاول أن يفهم الشر الميتافيزيقي حرماناً من الوجود، متفقاً في ذلك مع فكر الأفلاطونية الجديدة.

التغيرات التي أجراها أوغسطين في تصورات الأفلاطونية الجديدة تعني تغيراً في طريقة توظيف تلك التصورات، وتغيراً في الجو الفكري. فتصورات مثل الخلق والشخص والإرادة والحب والخطيئة والخلاص تظهر كتصورات ميتافيزيقية أساسية. فالمهم من الوجهة الكونية ليس الطبيعة ولا الأفكار المحض بل العلاقة بين الله والإنسان، وهي علاقة من نوع شخصي. لذا، فإن الإنسان في المسيحية تحرك واحتلّ المركز في العالم.

فالإنسان ليس مخلوقاً نبيلاً فحسب، بل إن العالم قد خُلق له ولتكريسه حياته لغاية الخالق وصورته. وينطبق هذا المبدأ على جميع الكائنات البشريه لأنها جميعاً خُلقت على صورة الله، وهذا التكريس لله هو علاقة متغيرة يكون فيها لكل من الإرادة والإيمان والعاطفة والخطيئة والحب والعقاب والخلاص دوره[5].

---

(5) انظر الكتاب المقدس الذي قال: إن أعظم الفضائل هي «الإيمان، والرجاء، والمحبة» (حيث هو أيضاً رجاء الخلاص).



وتتميّز العلاقة بين الكائنات البشرية في الواقع وفي المثال بالتصورات نفسها عند أوغسطين. فالمشاعر والإرادة والخطيئة والعقاب لها قيمة مركزية. وفي هذه المناسبة نذكر أن العلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة توتّر بشكل لافتٍ أي: الروحي أعلى من الجسدي، وفقاً لنظرة أوغسطين الأفلاطونية الجديدة الأساسية. لذلك، فإن الحب الروحي بين الرجل والمرأة نبيل، أمّا الحب الجسدي بين الرجل والمرأة فقيمته أدنى.

المعرفة والإرادة

تؤدي الإرادة دوراً مهماً في فلسفة أوغسطين، فقد اعتُبرت عاملاً حاسماً في حياتنا الروحية. ولا ريب في أن للعقل والمعرفة دوريهما، كما في اتخاذ القرارات، غير أن الصدارة تظل للإرادة لا للعقل. وقد عنى تأكيد أوغسطين للإرادة وللمشاعر أنه اعتقد بما يمكننا تسميته مفهوماً وجودياً للإيمان مقابل نظرة عقلية إلى الإيمان أي: الإيمان ليس مجرد قبول شيء بأنه حقيقي، إنه التأكيد العاطفي والقوي أن شيئاً ما هو حقيقي (انظر Søren Kierkegaard's «Subjectivity is truth», Ch. 19).

وفي الوقت نفسه، عنى تأكيد أوغسطين للإرادة معارضته لمفهوم الإرادة اليوناني العام الذي يعتبرها قوة منهكة للوصول إلى ما اعتبره العقل خيراً. وعموماً نقول إنه كانت لليونانيين نظرة عقلية للإنسان (فالعقل يتصدر الإرادة)، بينما كانت نظرة أوغسطين إلى الإنسان إرادية (الإرادة تتصدر العقل). وطبقاً لهذه النظرة الإرادية، وانسجاماً مع الفكر المسيحي العام، رأى أوغسطين أيضاً أن المشاعر تؤدي دوراً حاسماً. فهو رأى أن المشاعر تؤدي دوراً في الحياة الإنسانية أكبر مما حسب كثيرون من العقليين، فضلاً عن أن هناك مشاعر كثيرة ذات قيمة أخلاقية. من تلك الخلفية، هاجم أوغسطين



موقف الرواقيين المفرغ من الشغف، زاعماً أن الشخص الصالح (المسيحي الصالح) يجب أن يشعر بالحب والتعاطف والخجل والندامة. فالإنسان الصالح هو قبل كل شيء ممتلئ بالحب لله وللآخرين من البشر ـ ليس بإرادة خير ودّية فحسب، بل بحب ملتهب ومخلص. ونظرة أوغسطين إلى الإرادة ومسألة الاختيار الصحيح أخلاقياً مرتبطة أيضاً بنظرته الفلسفية ـ اللاهوتية إلى إرادة الإنسان الحرة، والخطيئة الأصلية، ومسألة الشر.

منذ البداية، اعتقد أوغسطين أنه يستطيع أن يعزو الإرادة الحرة المطلقة إلى الإنسان أي أن أعمالنا تعتمد بمقدار كبير على إرادتنا، فيمكننا أن نرغب في طلب الله واتّباع كلمته، أو لا نتبعه بإرادتنا، أي يمكننا أن نختار الخطيئة، فلا نحصل عليها إلا عبر الاختيار الحر. لذا، فإن الشر ينطلق من الإرادة الحرة للإنسان نحو الاستعمال الإرادي السيء للإرادة. وفضلاً عن ذلك اعتقد أوغسطين أن بعض أشكال الشر تعابير عن الغياب المطلق «للوجود»، وبالتالي «للخير» ـ بالمعنى الأفلاطوني الجديد. وبكلمات أخرى نقول إن الكائنات البشرية حرة، وليس إلاّ باختيارهم الحر لما هو شر يرتكبون الخطيئة. ولكن لماذا تختار الكائنات البشرية، وبحرية، الخطيئة؟ ولماذا خلق الله كائنات بشرية قادرة على اقتراف الخطيئة بإرادتها؟

في حياته الأخيرة، على كل حال، قدّم أوغسطين عقيدة مضادة تماماً، فقال: الإرادة الحرة لا تنسب إلاّ إلى الرجل الأول، آدم. فآدم استطاع بحرية أن يختار بين اقتراف الخطيئة وعدم اقترافها. وبما أنه اختار الخطيئة، صارت الطبيعة الإنسانية كلها فاسدة فساداً عميقاً، شمل كل البشرية. فالبشر الآخرون جميعهم عاجزون عن تجنّب الخطيئة. ولم يعد الاختيار والحرية موجودين. وبما أن على البشر جميعهم أن يُخطئوا، وهم فعلياً خطاة، قال أوغسطين أيضاً إنهم جميعهم يستحق اللعنة. غير أن الله يسمح بنعمته لأقلّية معينة النجاة



من اللعنة. وبما أن كل إنسان خاطئ، فإن اختيار الذين سينجون لا يعود إلى جدارتهم أو فضيلتهم. وبما أننا جميعاً جوهرياً خاطئون، فإن ذلك الاختيار اعتباطي.

والأكثرية العظمى سوف تُلعن، وأقلية مختارة اعتباطياً ستكون في نعمة أبدية. فضلاً عن ذلك، اعتقد أوغسطين بأن الله قد خطط لهذه العملية بكاملها مسبقاً. وهنا جوهر عقيدة أوغسطين في الجبرية، فكل ما يحدث مقرَّرٌ من الله.

من جهة يعرف الله كل شيء مسبقاً، والبشر من جهة أخرى يعملون بحرية. أليس ذلك تناقضاً؟ الله يعرف أعمال البشر قبل وقوعها، لكنهم يظلون أحراراً، هذا ما قاله أوغسطين، وفكَّر بوجود منظورين زمنيين. نحن نعيش في الزمن «الزائل»، والله من جهة أخرى يتجاوز هذا المفهوم الزمني، لأنه خلق الزمان مع العالم. ومن هذا المنظور، لا يعرف الله مسبقاً عمل الإنسان، بمعنى أنه في نقطة زمنية سابقة في الإطار المرجعي الزائل يرى ما سيكون العمل الآتي. والله يعرف مسبقاً العمل الإنساني، بمعنى أنه متجاوز للزمن الزائل، وبالتالي يوجد والزمان في الوقت ذاته. وهكذا، فإن علم الله المسبق لا يقرر بشكل مسبق عمل الإنسان ـ تماماً. كما نكون نحن عندما نتذكر عملاً في الماضي، لا نقول بأننا قررنا ذلك العمل، فالله يعرف كل شيء معرفةً مسبقةً برؤيته كل ما يحدث، لأنه، هو ذاته، متجاوز للزمن، وبالتالي لا يقرر كحالنا عندما نتذكّر عملاً ماضياً.

تلك تصورات صعبة. وسوف يعتقد البعض أنها تناقض ما قاله أوغسطين في مواضع أخرى عن الإرادة الحرة. فلا بدّ من ذكر أن أوغسطين عرض تلك الأفكار خلال نقاش لاهوتي مع المانويين. وربما ذهب أوغسطين بعيداً أكثر من عادته، في حماوة ذلك النقاش. غير أنه يمكن النظر إلى هذه المفاهيم عموماً بربطها بخبرة أوغسطين



الخاصة بمعركة الإنسان التي لا رجاء فيها ضد الخطيئة، وأن الرجاء الوحيد هو في رحمة الله.

ولا بُدَّ لفكرة الإشكالية أن تبقى إشكالية من المنظور المسيحي[6]، فإذا كانت مسألة من سينجون ومن سوف يلعنون مقررة سلفاً، لماذا أظهر الله كلمته في تجسد المسيح التاريخي؟ وجاء المسيح ليخلِّص مَنْ؟ ألا يكون عندئذٍ التجسد وكل أعمال المسيح وآلامه ـ أي جوهر المسيحية ذاته ـ لا معنى له، وبشكل رئيسي؟ أو هل ذلك كله يبيِّن، وتحديداً، أن الحكمة الدنيوية عاجزة عن إدراك حقائق الإيمان المسيحية؟ أو ربما يكون المغزى هو أننا بعقلنا نستطيع أن نفهم أعمال الله، فلا يعود الوحي والمسيحية لازمين لنا.

كانت نظرة أوغسطين إلى العلاقة بين الحقائق المسيحية القائمة على الإيمان والمعرفة الدنيوية مؤداها أن بعض الحقائق الدينية التي ظهرت يمكن إدراكها بالعقل، بينما تتجاوز الحقائق الأخرى فهمنا، وفي الوقت نفسه لا وجود لحقائق إيمانية يمكن أن تتعارض في نهاية المطاف مع العقل، عندما يُفهم العقل فهماً صحيحاً. ومن بين الحقائق الإيمانية التي اعتقد أوغسطين أننا قادرون على فهمها، حقيقة وجود الله وخلود النفس البشرية.

المفاهيم الكلية أو الكونية والمدرسيون(*)

التسمية «مسألة المفاهيم الكلية» تشير إلى النقاش الذي جرى

---

(6) انظر مسائل مماثلة عند كالفن (Calvin).

(*) تعني الفلسفة المسيحية التي سادت في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، وكانت مبنيّةً على منطق أرسطو ومفهومه للميتافيزيقا. وأبرز رجال هذا المذهب كان الفيلسوف توما الأكويني. وعرفت هذه الفلسفة السكولاستيكية، في اللغة العربية، باسم، الفلسفة المدرسيّة.



في القرون الوسطى حول ما إذا كان للتصورات والمفاهيم الكلية وجودٌ، وإذا كان لها وجود ما هو شكله؟ غير أن ذلك النقاش لم تنفرد به القرون الوسطى وحدها. فالمسائل الأساسية في مسألة المفاهيم الكلية، يمكن الوقوع إليها في النقاش بين الأفلاطونية والأرسطية، كما أن النزاع جارٍ اليوم، كما كان في ذلك الزمان.

المصطلحان التاليان استخدما، بشكل عام، في الجدل، وهما:

1 ـ الكليات (universalia) (المفرد: universale) مصطلح يدل على تصورات كلية، أي صفات، مثل بنّي ودائري... إلخ، وعلى أنواع، مثل إنسان وحصان... إلخ.

2 ـ الجزئيات (particularia) (المفرد: particulare) مصطلح يدل على أشياء جزئية، مثل هذا الباب البنّي، وهذا المصباح المدوّر... إلخ.

وكانت أفكار أفلاطون على علاقة وثيقة بالكليات. (غير أن أفكار أفلاطون لم تكن تصورات كلية وحسب، بل كانت مُثُلاً أيضاً). يضاف إلى ذلك أن الجزئيات في فلسفة أفلاطون أشياء فانية في عالم الخبرة الحسية. غير أن الجزئيات عند أرسطو عنت الجواهر، أي الأشياء الجزئية ذات الوجود المستقل، وعنت الكليات الصور الكلية للجواهر.

وتتحدد وجهات النظر المختلفة المتعلقة بمسألة الكليات بالجواب الذي نعطيه عن السؤال المتعلق بمدى وجود الكليات: فالذين يدّعون أن الكليات حقيقية يدعون «واقعيين» (أو «واقعيين تصوريين»). والذين يدعون أن الكليات غير موجودة، لكنها مجرد أسماء (nomina في اللاتينية)، يدعون «الاسميين»، وهذان هما الموقفان المتطرفان، غير أنه توجد تنوعات عديدة لهاتين النظرتين، وهناك مواقف متوسطة.



الواقعية الأفلاطونية

رأى أفلاطون أن المُثُل (الكليات) تتمتع بأعلى صور الوجود وأكثرها حقيقيةً، لذا فهي توجد مستقلة عن إدراكنا وعن وجود ظواهر حسية لها أو عدم وجود ذلك. هذه النظرة هي الواقعية المتطرفة (الواقعية الأفلاطونية) أي: الكلي «العدالة» له وجود، وفقاً لهذه الواقعية المتطرفة، بمعزل عن فهمنا ما العدل، وباستقلال عن وجود مجتمعات عادلة أو عدم وجودها. وبكلمات أخرى نقول إن الكليات لها وجود مستقل استقلالاً تاماً، أي: إذا محت كارثةٌ نووية كل الناس وجميع الأشياء، يستمر وجود الكليات. وغالباً ما كانت توصف هذه الواقعية المتطرفة، في القرون الوسطى، بتعبير universalia ante res، أي **الكليات** موجودة قبل الأشياء. والتعبير قبل (ante) يبيّن أن الكليات موجودة مستقلة عن الأشياء، لأن الأشياء وكذلك البشر من مخلوقات الله وأفكاره (**الكليات**).

الواقعية الأرسطية

رأى أرسطو أن الصور (الكليات) موجودة في الأشياء الجزئية (particularia). وعبر الجزئيات نتمكن وبعونٍ من الفكر من أن ندرك الكليات، لكن الكليات لا توجد مستقلة عن الأشياء، أي: وفقاً لأرسطو، لا وجود لكلي «العدالة» مستقل عن وجود شخص عادل أو مجتمع عادل. العدالة لا وجود مستقلاً لها، ولا توجد إلاّ في المجتمعات العادلة، والأفراد العادلين. هذا الموقف هو شكل من الواقعية أيضاً، إذ قيل إن الكليات موجودة وإنها واقعية. غير أن **الكليات** هنا لم توصف بأن لها صورة من صور الوجود أعلى من صور **الجزئيات**، يضاف إلى ذلك، أنه لم يذكر أن وجود الكليات مستقل استقلالاً كلياً عن الجزئيات. وجرت العادة، في القرون



الوسطى، على وصف هذا الموقف بتعبير هو universalia in rebus، أي الكليات في الأشياء، فكلي الدائرة (الصورة) وجد قبل وجود البشر، وسيبقى موجوداً بعد زوالهم، لكن وجود الكلي الذي هو الدائرة يعتمد على وجود الأشياء الدائرية.

والآن، نذكر أن هناك مفكرين آخرين زعموا أن الكليات (مثل العدالة) غير موجودة في الأشياء ولا هي مستقلة عن الأشياء، لكنها مجرد أسماء تستعمل لأسباب عملية للإشارة إلى أشياء متشابهة. فبدلاً من وضع قائمة بأسماء جميع الخيول نتكلم على «الحصان»، أي إننا نستخدم اسماً عاماً مشتركاً أو كلياً. وقد تميّز المذهب الاسمي (nominalism) بالتعبير universalia post res، أي الكليات توجد بعد الأشياء. وهذا يعني أننا نتعلم، أول ما نتعلم، عن الأشياء الجزئية، ثم نضع أسماء عامة مشتركة (كليات)، متى كان ما نقوم به ذا قيمة عملية. وقد يقول الاسميون إن التصورات موجودة في الوعي الفردي، وليست كأي شيء مستقل عن الوعي الفردي.

هناك مواقف متنوعة وسطية بين وجهات النظر التي ذكرناها. فعلى سبيل المثال، وجد في القرون الوسطى من يزعم أن الكليات هي قبل الأشياء (ante res)، كما تُرى من منظور الله الذي خلق الأشياء وفقاً لأفكاره هو. غير أن الكليات هي في الشيء (in rebus) كما تُرى من الأشياء كما هي الواقع، وفي الوقت نفسه الكليات هي بعد الشيء (post res) كما تُرى من المعرفة الإنسانية، حيث تُفهم هنا بأنها عملية تبدأ بالخبرة الحسية بالأشياء الجزئية. ويمكن القول إن توما الأكويني كان له مثل هذه النظرة التي هي نوع من التأليف المتجانس لنظرات مختلفة.

لقد ذكرنا أجوبةً مختلفةً عن السؤال الأساسي الخاص بالجدل حول الكليات. وقبل ذلك، ذكرنا بشكل تخطيطي بعض الحجج عند



أفلاطون وعند أرسطو، وذكرنا كيف أن الأجوبة المختلفة لها تداعيات مختلفة: فالواقعية على سبيل المثال تمكّن من الادّعاء بوجود أخلاق موضوعية متاحة للعقل. وفضلاً عن ذلك، فكر فلاسفة كثيرون في القرون الوسطى أن الواقعية هي أفضل ما ينسجم مع اللاهوت المسيحي. وقد عُدَّ الاسميون في بعض الأوقات هراطقة.

وسوف نرى أن النظرات إلى العلاقة بين الإيمان والعقل، والتي كانت مختلفة بصورة عامة في الكاثوليكية والبروتستانتية، مرتبطة بالموقف من الجدل حول الكليات. وقد سادت الواقعية في فلسفة القرون الوسطى الأولى. ونجد عند توما الأكويني في ذروة القرون الوسطى (1250)، واقعية معتدلة، أي: الكليات موجودة في أفكار الله (ante res)، وفي الأشياء الجزئية (in rebus)، وكمجردات في العقل الإنساني (post res). غير أن ما حصل في أواخر القرون الوسطى كان فوز الاسمية، كما نجد عند وليام الأوكامي (William of Ockham)، ولاحقاً عند مارتن لوثر (Martin Luther).

غالباً ما كانت تدعى فلسفة القرون الوسطى بالمدرسية (Scholasticism) ـ أي الفلسفة التي تُعلَّم في المدرسة ـ وهي مقسّمة، وبشكل عام، إلى عهودٍ ثلاثة:

1 ـ المدرسة المبكرة، وعادة ما توضع في العهد الممتد من أوغسطين، حوالى العام 400 م. إلى حوالى 1200 م. ويتميّز ذلك العهد بفكر أوغسطين وبالأفلاطونية الجديدة التي تأثر بها. والبارزون في ذلك العهد كانوا الرهبان الإيرلنديين: جون سكوتس إيريجينا (John Scotus Erigena) (القرن التاسع)، أنسلم كانتربري (Anselm of Canterbury) (1033 ـ 1109) المعروف بما يدعى الحجة الأنطولوجية على وجود الله (انظر هذا الفصل، الله والعالم)، والفرنسي بيتر أبيلارد (Peter Abelard) (القرن الثاني عشر) الذي كان من الشكّاك



وذوي العقل والمنفتح الذي أسهم، بشكل خاص، في تحديد شكل المنهج المدرسي النموذجي الخاص بمناقشة المسائل الفلسفية.

2 ـ عهد المدرسية العالية والتي امتدت من حوالى العام 1200 إلى أوائل القرن الرابع عشر. وكان هذا العهد عهد الأنظمة والتأليفات العظمى، ومن رجاله نذكر ألبيرتوس ماغنس (Albertus Magnus) (ألبيرت العظيم، المتوفى في 1280)، وتلميذه توما الأكويني، والخصم الفلسفي الرئيس للأكويني جون دنز سكوتس (John Duns Scotus) (المتوفي في 1308).

3 ـ عهد المدرسية المتأخرة التي دامت فترة امتدت من أوائل القرن الرابع عشر إلى عصر النهضة. وكان الفيلسوف الرئيسي في عهد المدرسية المتأخرة الإنجليزي وليام الأوكامي الذي أعلن أن الإيمان والعقل مختلفان اختلافاً جوهرياً، والذي دافع عن الاسمية والتحول إلى ما هو تجريبي حسي، والذي كان رائد فلسفة العصر الجديد.

لاهوتياً، كانت مسألة الكليات موضع نقاش في العلاقة بين الإيمان والعقل. ويشير التقليد الفلسفي بدءاً من ترتوليان (Tertuallian) حتى لوثر (Luther) إلى أن الاسميين المسيحيين قد أكدوا فرادة الإيمان والبلاغ التي يعجز العقل عن فهمها. وقال الاسميّون إذا كان العقل قادراً على إدراك ما يعلمه البلاغ الديني عبر كلمة الله وعبر الإيمان، فإن نقطة التجسد الرئيسية كلها ستصبح ضعيفة.

أما المسيحيون الواقعيون فقد كانت نظرتهم إلى هذه المسألة مختلفة. وهكذا، نجد أن المسيحيين المتأثرين بالأفلاطونية الجديدة الذين اقترحوا أن يقاربوا الله (المصدر الأصلي) بعونٍ من العقل لم



يستطيعوا القيام بذلك إلاّ إذا كانت تصورات عقلنا تطابق شيئاً واقعياً. وهذا يفترض وجود أنطولوجيا (نظرية في الوجود) وإبستيمولوجيا (نظرية في المعرفة) من النوع الذي نشأ في ما دعي بالموقف الواقعي في مسألة الكليات.

وعقيدة الخطيئة الأصلية (إن الإنسان كنوعٍ ورث طبيعة أثيمة)، وسّر القربان المقدّس (أن الخبز والنبيذ صارا جسد المسيح ودمه)، وعقيدة الثالوث الأقدس (أن الله هو في الوقت ذاته شخص واحد وثلاثة أشخاص: الأب والابن والروح القُدُس)، وعقيدة التكفير عن خطايانا (أن المسيح يستطيع أن يكفِّر عن خطيئة البشر، وبالتالي يجعل الخلاص متاحاً لكل واحد)، نقول إن تلك العقائد كلها اعتبرها الكثير من المسيحيين حقائق الإيمان التي يمكن فهمها بسهولة من منظور الواقعية التصورية.

توما الأكويني ـ التناغم والتركيب

حياته: ولد توما الأكويني في العام 1225 قرب مدينة أكوينو (Aquino) غير البعيدة عن مدينة نابولي (Naples). ودرس في دير للرهبان البندكتيين (Benedictine) في مونتي كازينو (Monte Cassino)، ثم في جامعة نابولي قبل الالتحاق بالرهبنة الدومينيكة المشكَّلة حديثاً، على الرغم من معارضة عائلته. وحوالى العشرين من عمره، ذهب إلى باريس بقصد الدراسة، وهناك قابل ألبيرتوس ماغنس، وفي ما بعد درس عنده في مدينة كولونيه (Colone)، قبل عودته إلى باريس. كانت حياة الأكويني حافلةً بالعمل والترحال إلى مراكز العلم، فنتج عن ذلك مجموعة ضخمة من الكتابات، وتوفي وهو بَعدُ لم يكن قد بلغ بعد الخمسين من عمره (1274). وطوِّب قديساً في عام 1323 بعد 49 عاماً من وفاته. وفي عام 1879



تبنّت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فلسفته.

أفضل أعمال الأكويني هي: **مختصر الثيولوجيا** (*Summa Theologiae*) (*Handbook of Theology*)، **وحول حقيقة الإيمان الكاثوليكي ضد غير المسيحيين** (*Summa de veritate catholicae fidei Contra gentiles*) (*On The Truth of The Catholic Faith Against Non-Christian's*). وقد كان الكتاب الأول موجهاً للاستعمال في المدارس، والثاني لمساعدة المبشِّرين المسيحيين. إلى جانب هاتين الأطروحتين اللتين كتبتا بسرعة، كتب سلسلة من النصوص ذات محتوى فلسفي ولاهوتي، مثل: **تفسيرات الكتاب المقدس** (*Commentaries On The Bible*)، **وحول الملكية** (*De regimine Principum*) (*On Kingship*) **ومسائل نقاش** (*Quaestiones disputatae*) (*Disputation Question's*)، يناقش الشر والحقيقة والروح ومواضيع أخرى.

القانون والعدالة

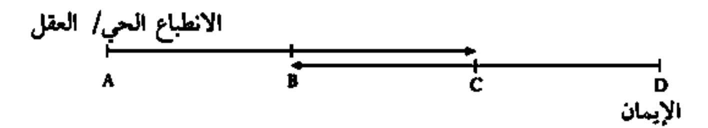
لم تكن كتابات أرسطو معروفة، ولمدة طويلة، في المسيحية الغربية. وقد اكتشف أرسطو حوالى العام 1200م. وكان موقف الكنيسة عدائياً في أول الأمر: فأرسطو كان وثنيّاً. وكان تدريس الأرسطية، في عام 1210، ممنوعاً في جامعة باريس. وسرعان ما ثبت أنه لا يمكن استبعاد الأرسطية، وخلق الأكويني تركيباً لاهوتياً من المسيحية والأرسطية. وقد أثبت ذلك التركيب أنه حيوي فتبنّت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التومائية (Thomism) معتبرةً إياها فلسفتها المفضّلة، أخيراً.

معظم التصوّرات الأرسطية تكررت في كتابات الأكويني، لكن بعد إعادة تأويلها في إطارٍ مسيحي، فقد «نصّر» الأكويني أرسطو،



واستبدل السبب الأول عند أرسطو بالإله المسيحي. غير أن الأكويني ميّز نفسه عن أرسطو في النظر إلى القانون. فالأكويني لم يعشْ في دولة ـ مدينة، بل في مجتمع إقطاعي. ولما كنا قد ناقشنا أرسطو سابقاً، فإننا سنبدأ بإبراز بعض المزايا البارزة الفريدة عند الأكويني والتي لها صلة بالعلاقة بين الإيمان والعقل، وبالقانون.

تميّز التركيب الذي أنشأه توما الأكويني من المسيحية والأرسطية بالانسجام، أي: خلق انسجام بين الله والعالم، وانسجام بين الإيمان والعقل. وفي مسألة الكلّيات، وافق الأكويني على واقعية تصوّرية معتدلة (أرسطية)، أي إن التصورات موجودة، لكن في الأشياء وحدها. ومعرفتنا تبدأ بالانطباعات الحسية، لكننا ندرك المبادئ الكلية في الأشياء (universalia) عن طريق التجريد. وكان، لهذا، نتائج لاهوتية عند الأكويني، أي: بعقلنا الطبيعي يمكننا أن نعرف الكثير من مبادئ الكون، بما في ذلك الدليل على أن العالم خلقه كائن أعلى (براهين الأكويني على وجود الله). وبكلمات أخرى نقول إن العقل والبلاغ الديني (الإيمان) مندمجان.



ثمة حقائق مسيحية لا يمكن إدراكها بالعقل (C-D مثل ماهية الله). غير أن العقل يستطيع أن يؤدي بنا إلى الله. وبالنسبة إلى بعض الحقائق (B - C)، يمكننا أن نحوز عليها برؤية عقلية وبرؤية إيمانية (وهذا يشمل رؤية وجود الله عند الأكويني).

والعالم عند الأكويني، كما هو عند أرسطو، منظَّمٌ تنظيماً هرمياً، مع فرق هو أن السبب الأول عند أرسطو استبدل ووضع مكانه إله شخصي.



الله
الملائكة
الإنسان
الحيوانات
النباتات
الصخور والتراب

ومثل أرسطو، اعتبر الأكويني الإنسان مخلوقاً اجتماعياً، وأن البشر يعيشون في مجتمع مشروط بقدرتهم على تحقيق نفوسهم. لذا، فإن السياسة نشاط طبيعي يسمح بتحقيق الخصائص الإنسانية. وهذا يعني أن العلم السياسي مستقل، وبمقدار كبير، عن الإيمان، أي: حتى الوثنيين يستطيعون أن يعيشوا حياة جيدة، وبمقدار كبير. وهنا أيضاً نجد انسجاماً بين الفكر اليوناني والمسيحين، أي: صحيح القول بأن البشر يقدرون على عيش حياة فاضلة وسعيدة من دون الرؤيا. ومن مهمة رجل الدولة أن يمهِّد الطريق لذلك التحقيق، سواء أكان رجل الدولة ذاك (الأمير) مسيحياً أو لم يكن مسيحياً. غير أن الذي يأتي بعد الفضيلة والسعادة هو الهدف النهائي، أي: الخلاص. والخلاص من مهمة الكاهن، وعليه أن يشجعه. وهكذا، تندمج مهمة رجل الدولة، وبشكل طبيعي، بمهة الكاهن، لأن الحياة المتمدنة (الفضيلة والسعادة) هي أساس الخلاص. وللمرحلة السياسية ـ الأخلاقية مقدار معين من الاستقلالية عن المرحلة الدينية، وفي الوقت ذاته فإن المرحلة السياسية ـ الأخلاقية هي الخطوة الأولى نحو المرحلة الدينية.

اعتبر أرسطو دولة المدينة المرحلة النهائية من مراحل تحقيق الذات الإنسانية. أما عند الأكويني الذي عاش في مجتمع إقطاعي



مسيحي، فإن الهدف النهائي هو الخلاص الأبدي في الحياة الأخرى، وأعلى بيئة اجتماعية هي البيئة المنظَّمة قانونياً، أي المجتمع المسيحي. وكانت الفضيلة عند أرسطو تتمثَّل في التحقيق الذاتي في مجتمع محلّي استثنائي، عبر مشاركة نشطة في الحياة المدنية. أما عند الأكويني فإن الفضيلة هي في التحقيق الذاتي عبر أسلوب حياة أخلاقي، وفي نظام هرمّي اجتماعي شامل، ومستقر يحكمه القانون، ولا يشترك فيه بفعالية في النشاط السياسي إلاّ نفرٌ قليل ـ قلّةٌ تَحكم، وكثرةٌ تُحكم.

القانون عند الأكويني هو قرار عقلي يرسمه الحاكم لتحقيق الخير المشترك للخاضعين للقانون، والذين من أجلهم أعلن، فالقانون معياري. وقد درس الأكويني بالتفصيل قوانين مختلفة مترابطة، هي: القانون الأبدي وهو قرار عقلي يعبّر عن تدبير احتياطي إلهي للخلق كله. وبما أن كل شيء خاضع لتدبير الله، فكل شيء خاضع للقانون الأبدي. غير أن المخلوقات العاقلة تخضع للقانون الأبدي بطريقة تحديدية أكثر من المخلوقات الأخرى. فالمخلوقات العاقلة نفسها هي جزء من التدبير الإلهي، فهي تتدبّر نفسها وتتدبّر الأشياء الأخرى. وهي تشارك في العقل الأبدي لأنها نفسها تستطيع أن تقوم بشكل طبيعي بأعمال صائبة، وتنشد أهدافاً صحيحة. وهذا التحقّق للقانون الأبدي في المخلوقات العقلية هو القانون الطبيعي. وتلك هي طريقة استخدام المخلوقات العاقلة لعقلها، أو النور الطبيعي (Natural Light) (lumen naturale) للتمييز بين الخير والشر. وبكلمات أخرى نقول: نحن نعرف القانون الطبيعي عبر التفكير الانعكاسي العقلي. وهذه قدرة جميع الكائنات العاقلة الوثنية والمسيحية. وهكذا، نجد أن الأكويني اعتقد أننا نستطيع أن نعرف الخير والشر بمعزلٍ عن الإيمان. واعتقد أن تلك القوانين



واضحة، وأن وجودها موضوعي، وأن صحتها كلية. فالقانون الطبيعي واحدٌ لكل الناس ولا يتغير. وتكون النتيجة أن الأكويني قدم نسخة لاهوتية عن نظرية القانون الطبيعي.

امتياز المسيحيين من غير المسحيين هو في معرفتهم بالقانون الإلهي عبر الرؤيا. غير أن القانون الإلهي ينطبق بشكل أساسي على الخلاص. أما عندما تكون المسألة مسألة ما يجب فعله للعيش حياة جيدة، فبإمكان غير المسيحيين أن يكوّنوا أيضاً معرفة كافية عبر الاعتراف العقلي بالقانون الطبيعي. وهنا أيضاً نجد الانسجام، أي: استقلالية نسبية للحياة السياسية ـ الأخلاقية، وفي الوقت ذاته كل شيء خاضع للنظام الإلهي، في نهاية المطاف.

اللاهوتيون الذين يعتبرون الإرادة هي جوهر الله يفهمون الخير ما يريده الله، في أي وقت. لذا، إذا لم نكن عارفين بإرادة الله لا نعرف ما هو الخير. وإذا كانت تلك رغبة الله، لكان قرر معايير مختلفة للخير. لذا، فإن المسيحيين الذين يعرفون إرادة الله، هم في وضع فريد نسبةً إلى رؤية الخير. ولا تعود معرفة الخير مسألة تفكير عقلي، بل مسألة إيمان صحيح، أي هي نتيجة الإيمان والنعمة. والله عند الأكويني هو قبل كل شيء عاقل، ويريد ما هو عقلاني وما هو خير. ولا يستطيع الله أن يرغب الشر. هو يرغب الخير لأنه خير، والخير ليس خيراً لأن الله أراده (وامتداد هذه المسألة هو مسألة كلّية القدرة الإلهية، وعلاقة الله الكلي الخير والكلي القدرة بالشر).

القانون الإنساني عند الأكويني هو كل قانون نافذ في المجتمع. وهو يميّز بين العقل العملي والعقل النظري. وصورتا العقل مبنيّتان على مبادئ غير مبرهنة، مثل مبدأ عدم التناقض عند أرسطو. وبينما نجد أن العقل النظري يتطابق مع الأشياء في الطبيعة للحصول المعرفة، فإن العقل العملي يختص بقواعد السلوك الإنساني ومعاييره.



وفي حين يكون الشيء هو الذي يعطينا المعرفة، بحسب العقل النظري، فإن العقل العملي يصف ما يجب أن يكون عليه سلوكنا. وبما أن شروط حياتنا الناشطة ليست كلية وضرورية، وإنما هي فردية واعتباطية، فإن القدرة على اتخاذ قرارات عملية يجب أن تكون جزءاً من العقل العملي. ولا حاجة لأي شيء آخر عند الأكويني. وبكلمات أخرى، يجب أن تكون الطريقة متلائمة مع المسألة القائمة. لذا، فهناك طرق مختلفة لأحوال مختلفة. ولا حاجة لأن تكون جميع الطرق متساوية الصرامة. وهكذا، نجد أن الأكويني يدافع عن مفهومٍ مرنٍ للمعايير الكافية والوافية في المسائل الأخلاقية والسياسية.

والعقل عند الأكويني يتوسط بين القوانين الكلية والسلوك الإنساني (انظر الرواقيين). وبفضل عقلنا نتبع القانون بصورة إرادية. لذلك، لا يخضع للقانون سوى الكائنات العاقلة، وبكلام دقيق نقول لا يخضع له سوى تلك الكائنات العاقلة التي تتمكن من تفعيل العقل. وإن ممارسة الحكام السلطة والعقاب ضرورية عندما ينتهك إنسان القانون. فلا بدّ من إجبار المسيئين على العودة إلى السلوك القانوني لكي لا يؤذوا أنفسهم أو الآخرين. وتجنّب الأذى هدف أساسي من أهداف القانون. وفي ما عدا ذلك هناك التحقيق الإيجابي للحياة الجيدة. وهنا تكون الفضيلة هي الدليل، وليس القانون وحده. فضلاً عن فضائل الحكمة الرئيسية، وهي الشجاعة والاعتدال والعدالة، ويضيف الأكويني الفضائل المسيحية: الإيمان والأمل والمحبة. وكما سبق أن ذكرنا، كان الأكويني يعتبر الخلاص هو الفضيلة القصوى، وهو امتداد للبعد الأخلاقي ـ القانوني.

وكان الأكويني في نظرته إلى العلاقة بين الدولة والكنيسة من الداعمين المعتدلين للبابا، أي: كان يعتقد أن الكنيسة فوق الدولة، وأن البابا باستطاعته إصدار قرار بحرمان ملك ظالم من الكنيسة. غير



أن الأكويني قَبِل، في الوقت نفسه، العقيدة الغيلاسية (Gelasian) التي تقول بسلطتين، ولم يرَ وجوب تحويل سلطة الكنيسة الأخلاقية الأعلى من سواها إلى سلطة قانونية أعلى من سواها. وبوصفه أرسطياً، رأى أيضاً أن المجتمع ذو وجود طبيعي، وأن لا حاجة لقيادة كنسية في شؤون الدولة. وفي الوقت ذاته، لا وجود لتمييز مطلق بين المجتمع (العقل) والمسيحية (الإيمان) ـ فالمهمات الروحية والمهمات الدنيوية تندمجان إلى حدّ ما.

علم الوجود (الأنطولوجيا)

سعى الأكويني إلى تركيبٍ يجمع الإيمان والعقل على شكل انسجام بين الإيمان المسيحي والفلسفة اليونانية، وبخاصة فلسفة أرسطو. غير أن ذلك التركيب شمل أثراً من الأفلاطونية الجديدة منقولاً عبر كتابات أوغسطين. والإرث الأرسطي وصل إلى الأكويني عبر الفلاسفة العرب، مثل ابن رشد (Averroës) (انظر هذا الفصل، الفلسفة العربية والعلم).

الوجود المطلق والوجود الجزئي

يمكن وصف فلسفة توما الأكويني بالقول إنها فلسفة الوجود (Being)، أي هي فلسفة عن الوجود ـ وليس عن الأشخاص وحدهم، وإنما عن الجوهر عموماً. والتصور الذي يفيده التعبير «أن يوجد» (esse في اللاتينية) له مركز أساسي عند الأكويني[7]. والمذهب التومائي هو «أنطولوجيا»، أي نظرية في الوجود، بصورة جوهرية. وليس هذا التصوّر الأساسي في الفلسفة التومائية متطابقاً

(7) انظر كلمة interest المشتقة من inter -esse، والتي تعني حرفياً «بين الوجود».



مباشرة مع الله. وما نتمكن من فهمه بعقلنا، في نهاية المطاف، هو ذلك الوجود (esse) الأساسي. ولا نستطيع أن نتخيّل شيئاً وراء ذلك الوجود. والسؤال إذاً هو: ما الذي يستلزمه ذلك الوجود؟ أولاً، يمكننا القول إن كل شيء جزئي موجود، هو شيء موجود، هو كائن (ens)، مثل هذا الكتاب وتلك الشجرة وهذه الكرسي وهذا الشخص... إلخ. غير أن الوجود أو (esse) ليس واحداً من هذه الأشياء الجزئية. فالوجود (esse) يمثّل أن يوجد، وهذا مشترك في جميع الأشياء. ويمكننا أن نقول إن الوجود (esse)، هو ما يجعل الموجود موجوداً. إنه وجود الوجود، لذا ليس الوجود ذاته «بشيء» ليس موجوداً بين الموجودات، لكنه ما يخص جميع الموجودات إلى حدّ وجودها. إذاً، الوجود (esse) جوهري أكثر من أي موجود جزئي (ens).

ومع ذلك، يمكننا عبر التفكير أن نفهم الوجود في الظواهر الجزئية الموجودة، وبواسطتها، وفقاً للأكويني، لكن النفاذ إلى ما وراء الوجود بتفكيرنا، بغية معرفة الله أو معنى الوجود، ليس ممكناً. فبالتفكير يمكننا أن نصل إلى الوجود من دون حدود ومن دون شائبة، وكشيءٍ لامتناهٍ وكامل، لكننا عاجزون بالفكر عن إدراك معنى ذلك. لذا، فإن الوجود يشير إلى حدّ المعرفة الإنسانية. وكل ما يمكن التفكير به، بما في ذلك التفكير بذاته، يحدده الوجود. وهكذا، فإن الوجود يمثّل لغز الفلسفة الكبير، أي أن يكون شيء موجوداً هو لغز الوجود ذاته.

إذا حوّلنا انتباهنا إلى الأشياء الموجودة والظواهر المختلفة، يمكننا أن نذكر، باديء ذي بدء، أن الأكويني ميّز بين حقيقة وجود الشيء وما هو الشيء، أي بين الوجود (existentia) والماهية (essentia). وما يمكن تعيينه في الشيء، وما يمكن تحديده وفهمه



عقلياً، وبالتالي تعريفه، هو ماهيّة الشيء ـ «ما هو». غير أن الحقيقة هي أنه لا يمكن فهم الوجود إلاّ مباشرة وحدسياً، فلا يمكن شرحه وزيادة تعريفه.

المقولات

يوجد من بين التعريفات الكثيرة التي يمكن صياغتها عن الأشياء المختلفة، وعن شكل وجودها (مثل القول إن بعض الأشياء دائري وبعضها الآخر مستوٍ وأشياء أخرى ملساء... إلخ) بعض التعريفات التي تنطبق على جميع الأشياء والظواهر. ويدعى مثل هذه التعريفات الكلية بالمقولات. ولدينا على سبيل المثال مقولات الكيف والكمّ والعلاقة والفعل والانفعال وكذلك الزمان والمكان والوضع (للأشياء الخارجية)[8].

الوجود بالفعل والوجود بالقوة

ومن بين تلك الخصائص الأساسية المشتركة في جميع الأشياء، هناك الوجود بالفعل (actus) والوجود بالقوة (potentia) ـ وهو زوج من التصورات يذكّرنا بالوجود بالقوة والوجود بالفعل عند أرسطو، ويدل هذا الزوج من التصورات عند الأكويني كما عند أرسطو على بُعدٍ عميق في الكون، أي: يوجد في كل مخلوق تفاعل ديناميكي بين ما يبدو حقيقياً (واقعياً) وما هو خفيّ (يمكن أن يتحقق). ويحدث التغير عندما يتم تفعيل الإمكانيات الخفية. ويكون الدافع إلى التغير في الكائنات الحية، مثل النباتات والحيوانات والكائنات البشرية دافعاً داخلياً، بينما يكون التغير في الموجودات غير العضوية، مثل

(8) وهنا نقول، من جديد، إن الأكويني مدينٌ (كما حاله غالباً) لأرسطو. انظر أيضاً مناقشة كَنْت (انظر الفصل 15، الهامش 4 من هذا الكتاب).



الحجر والتراب والماء، ذا أسباب خارجية. لذا، فإن فكرة التغيّر مرتبطة بعقيدة الوجود بالفعل والوجود بالقوة، كما هي عند أرسطو. والعالم عند الأكويني كما كان عند أرسطو منظّم تنظيماً هرمياً وفقاً لمستويات الوجود بالفعل والوجود بالقوة المختلفة. وبدءاً من الله الذي هو الوجود بالفعل المحض (actus purus) تتحول جميع الموجودات بالقوة إلى موجودات بالفعل حيث تحدّرت من المادة الأولى (materia prima) التي تمثّل تصوّر الوجود بالقوة المحض من دون وجود بالفعل (انظر هذا الفصل، الله والعالم)[9].

العلل

ترتبط عقيدة الفعل والقوة وبالتالي التغير بعقيدة العلل الأربع (كما هي عند أرسطو، أيضاً)، أي: المادة أو ما صنع الشيء منه، والصورة ما يوصف الشيء به، والسبب الفاعل وهو الذي يشكل المادة بتأثير خارجي (سببيّاً)، والغاية التي تعطي للعملية وجهةً أو هدفاً.

الصورة والمادة

عندما يقع الموجود الجزئي (ens) في التوتّر بين القوة والفعل، حيث يحصل التغيّر بينهما، وحيث تشكل العلل الأربع الأساس،

(9) رأى الأكويني أن لكل مخلوق الإمكانية في أن يصير كائناً خاصاً، كأن يصير إنساناً (لا كلباً) أو حصاناً (لا قطّاً). وعندما يحقق مخلوق إمكانيته (potentia) يصير فعلاً (actu). وإذا صار مخلوق عبر تحقيقه إمكانيته ما «قصد أن يكون»، مثلما عندما يصير العجل بقرة، فإنه يمكن تسمية تلك الإمكانية إيجابية. غير أن العجل قد يصير عجلاً أيضاً، فيسمى ذلك إمكانية سلبية. وعندما لا تتحقق الإمكانيات الإيجابية لمخلوق، فهناك شيء ناقص (عند ذلك المخلوق). وهكذا، نقول إن القدرة على الرؤية مفقودة عند الشخص الأعمى. وهذا النقص يختلف عن النقص الذي يعود إلى الافتقار التكويني لإمكانية معينة، مثل الخيول التي تعجز عن الطيران كالطيور.



نجد أيضاً التميز بين الصورة والمادة (مثلاً، الشكل والمادة). وكما عند أرسطو، يوفر هذا أساساً لنظام هرمي يشمل جميع الأشياء (انظر هذا الفصل، القانون والعدالة) ـ طبقاً لأي صورة تتحقق: الأشياء غير العضوية والنباتات والحيوانات والبشر والملائكة ـ بدءاً من الأدنى صعوداً إلى الأعلى، ومن القوة المحضة إلى الوجود بالفعل المحض، ومن المادة المحضة التي لا صورة لها إلى الصورة المحضة الخالية من المادة. فالوجود بالفعل يظل كما هو، إلى الأبد. وهذا يشير إلى الله عند الأكويني. ويدل على أن الاعتقاد بوجود الله شأن عقلي، لكنه لا يعطينا رؤية عن ماهيّة الله.

هناك أفكار تشبه أفكار أرسطو. غير أنها تشابه أيضاً بوضوح الأفلاطونية الجديدة، ونظرتها الكونية الهرمية التي فيها يكون المصدر الأصلي هو منبع الوجود الذي يفيض ويتحرك تدريجياً نحو الظلمة والعدم. غير أننا نجد أنه بينما يبدأ أرسطو والأكويني بمعنى من المعاني من الأسفل، ويتحركان شيئاً فشيئاً إلى الأعلى، يبدأ الأفلاطونيون الجدد من المصدر الأصلي (الله، المُثُل) ويتحركون من هناك إلى الأسفل، فالعقيدة الأولى تحاول أن توضح المبادئ العليا انطلاقاً من الظواهر المحسوسة. والعقيدة الثانية تحاول أن توضح الظواهر المحسوسة انطلاقاً من المستوى الأعلى.

ويبين هذا بالضبط الفرق الأساسي بين هذين النوعين من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والأرسطية. وانعكس هذا الفرق في النظرة المختلفة إلى الكليات، أي: الواقعية العقلية الراديكالية (الأفلاطونية) تتصور أن بإمكان الفكر النفاذ بسرعة إلى جوهر الكون عبر إدراك الخصائص الكلية لجميع الموجودات، بينما نجد الواقعية العقلية المعتدلة (الأرسطية) أكثر حذراً في التحرك من الصور الموجودة في الظواهر الجزئية إلى خصائص أكثر كليّةً.



الروح والجسد

في النظرة الهرمية إلى العالم تكون الكائنات الأدنى هي الأشياء غير العضوية (الصخور، التراب، الهواء... إلخ)، فهي ليس لها فعالية فطرية ووحدة عضوية. لذا، هي سلبية ولا تتغير إلاّ بضغطٍ خارجي (سبب فاعل)، فالنباتات أعلى من الأشياء غير العضوية لأن للنباتات فعالية فطرية خاصة وبنية عضوية. وهي تستطيع التغيّر بواسطة قوتها المحركة الذاتية (السبب الغائي). وتأتي بعدها الحيوانات التي لها درجة أعلى من الفعالية الفطرية، ودرجة أعلى من البنية العضوية مما للنباتات. ونتيجة لذلك، تتمكن الحيوانات العليا من اللحاق بهدف بشكل فعّال (كما نرى عندما يصطاد الثعلبُ الأرنب). وفي الإنسان نجد أكثر الفعاليات الشخصية حريةً وأكثر البنى العضوية تقدماً. والكائنات البشرية تستطيع أن تضع أهدافاً بحرية وباستقلالية، كما تستطيع أن تحقق هذه الأهداف بفعالية. فالبشر عند الأكويني هم أعلى الكائنات المادية. والإنسان جسد وروح في الوقت نفسه. وهذا يتعارض مع نظرة الأفلاطونية الجديدة للجسد التي تعتبره كساءً غير حقيقي للروح التي تعتبر هي الإنسان الحقيقي. ويعني هذا أيضاً، عند الأكويني، أن الحب الجسدي الذي هدفه التكاثر في الزواج له مرتبة إيجابية، وهي نظرة متعارضة مع نظرة أوغسطين. كما تتعارض هذه النظرة الإيجابية إلى الجسد المادي مع التمييز الجذري المتطرف بين الجسد والروح الذي نجده عند ديكارت.

كما تزعم التومائية أن الروح واحدة ولا تقبل الانقسام، وأنها لا تزول عندما يموت الجسد، فالروح خالدة. وفي نهاية المطاف، تحتلّ الروح مركزاً مستقلاً بالنسبة إلى الجسد. وقد حسب الأكويني للروح وظيفتين أساسيتين، هما المعرفة والإرادة. وفهمت الإرادة بأنها القوة المحركة التي تتبع المعرفة. المعرفة المدركة تفهم ما هو خير بأنه



خير، ثم تطلق الإرادة عملاً لتحقيق الهدف. لذلك، فإن المعرفة هي المكوِّن الأول، وخير فهمٍ للإرادة اعتبارها دافعاً يعتمد على ما يوضع أمامها من هدف.

لذا، فإن التومائية تمثِّل صورة من المذهب العقلي في نظرتها للكائنات البشرية وسلوكها، أي: للعقل أسبقية على الإرادة. أما الموقف المضاد، أي المذهب الإرادي، فيزعم أن الإرادة لها الأسبقية على العقل (انظر هذا الفصل، المعرفة والإرادة).

نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا)

دمج الأكويني نظرية المعرفة في فلسفته العامة. وكانت تلك هي العادة، ومن نواحٍ عديدة، قبل مجيء العقليين المتأخرين (مثل ديكارت)، والتجريبيين ـ الحسيين (مثل لوك) ويضعوا الإبستيمولوجيا في مركز الصدارة. ويمكن وصف النظرة التومائية إلى المعرفة بالقول إنها واقعية، بمعنى أنها تفترض أننا نستطيع الحصول على المعرفة بالعالم. لذا، فإن نظرته كانت ضد مذهب الشك الإبستيمولوجي. وفضلاً عن ذلك، قال الأكويني إننا نكتسب المعرفة بواسطة الخبرة الحسية وبواسطة التفكير بما خبرناه. وهذا يتعارض مع النظرة الأفلاطونية التي تؤكد وجود مسارٍ مستقل لرؤية المُثُل، كما أنها تتعارض مع نظرة كَنْت التي تؤكد أن الإنسان العارف يعطي بصورة أساسية شكلاً للانطباعات الحسية الواردة من العالم الخارجي. وبكلماتٍ أخرى نقول إن الأكويني اعتقد أن المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية، فلا وجود لشيء في العقل قبل وجوده في الحواس أولاً. والخبرة الحسية تنطبق على الظواهر الجزئية المادية. وعبر الخبرة الحسية نتلقّى انطباعات مباشرة عن هذه الظواهر المدركة حسياً. فنحن لم نخلق هذه الأشياء. بدءاً من الانطباعات الحسية عن الظواهر



المدركة حسياً، نستطيع بعد ذلك وبواسطة عقلنا أن ندرك الصفات المشتركة في الظواهر المختلفة، ونصوغ تصوّرات.

هنا، ومن جديد، نواجه المسائل الأساسية الخاصة بالجدل حول الكلّيات، حيث اتخذ الأكويني موقفاً واقعياً معتدلاً. وعلى كل حال تجدر الملاحظة أنه يمكن تأويل موقفه وتحديده في اتجاه المذهب الاسمي، أي: إذا لم نقل إلاّ إن المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية بالأشياء الجزئية، بل قلنا إن الأشياء الجزئية هي عند الأكويني الأهم من الوجهة الأنطولوجية، وإن التصورات هي مجرد تجريدات إنسانية من الأشياء الجزئية، فإننا سوف ننتهي في المذهب الاسمي. وذلك كان التأويل الذي نشأ بعد التومائية والمذهب المدرسي العالي، كما عند وليام الأوكامي.

غير أن التأويل المعقول للأكويني هو تأويل الواقعية المعتدلة، أي: على الرغم من أن المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية بالأشياء الجزئية، فإن هذا لا يعني أن الخبرة الحسية المباشرة لها مرتبة أعلى من معرفة العقل بالتصورات. كل معرفة تبدأ من الخبرة الحسية بالأشياء الجزئية، لكن التصورات الكلية التي نستمدها من تلك الخبرة لا تحتاج أن نفهمها تجريدات محض خلقها البشر. فبصرف النظر عما إذا كانت التصورات مستمدة من خلفية الخبرة الحسية، فإنه يمكن القول إن لها وضعاً أنطولوجياً مستقلاً. ما زعمه الأكويني هو أنها توجد في الأشياء، وأننا بفكرنا لا نعرف إلاّ تلك التصورات التي ظهرت في الأشياء. والذي يُدرك في ما بعد من حيث الزمن (post resm) ليس أقل مرتبةً أنطولوجيةً أو إبستيمولوجية. والكليات لها وجود مستقل في الأشياء، وبإدراكنا الكليات نحصل على رؤية عن مقوّمات الحقيقة، الأساسية.

واعتبر الأكويني الأشياء الجزئية (particularia) والصور أو



التصورات التي تشتمل عليها (universalia) من خلق الله. وكما يُقال إن الخبرة الحسية والفكر هما قدرتان معرفيتان أعطاهما الله للإنسان، فإن للأشياء والتصورات أصل مشترك في الله. والواقعية المعتدلة التي تشمل تسوية متساوية بين الجزئيات والكليات، لها أساس في المذهب الغائي المسيحي، أي في فكرة الله بوصفه خالقاً عبر الجزئيات والكليات أيضاً. يضاف إلى ذلك أن الله يعني بطريقةٍ ما ضمن التطابق بين معرفتنا والعالم الخارجي. فقد خُلقت قدراتنا الحسية لكي نستطيع معرفة المخلوقات المحسوسة حولنا. وخُلقت قدراتنا المعرفية لكي نعرف الصور الكلية حولنا. والله هنا بوصفه خالقاً هو نوع من الضمان بإمكانية المعرفة التي يمكن الركون إليها. لذا، فإن الله فُهِمَ بأنه إله عقلي وخير، وليس «بروح شريرة» تخدعنا أو تجعلنا نتصرف بصورة لا عقلانية. (انظر ديكارت، حول الله كضامن، الفصل 9، ديكارت ـ الشك المنهجي والثقة بالعقل).

يمكن توضيح نظرة الأكويني إلى العلوم استناداً إلى ما ذكرناه الآن، نعني: أن المعرفة الإنسانية كلها تقوم على الخبرة الحسية بالأشياء الجزئية. غير أن للأشياء الجزئية مظهرين يمكن أن نميّزها بالفكر، وهما الصورة والمادة. والمادة شرط الحركة والتغيّر. وفضلاً عن ذلك نقول إن المادة هي التي تفرّد (individuates) الأشياء الجزئية، أي إنها تمكّن من أن يكون لشيئين الصورة نفسها، ولا يكونان متطابقين، لأن مادة كل واحد من الأشياء تشغل مكاناً لا تستطيع مادة شيء آخر أن تشغله، في الوقت ذاته. وعندما ندرك شيئاً، فإن ما ندركه هو الصورة. والصورة هي التي تجعل الشيء قابلاً للمعرفة. الصورة هي بنية الشيء ومظهره، والصورة هي التي تجعل توصيف الشيء بما هو ممكناً ـ دائرياً، أو بيضوياً، أخضر أو أصفر . . . إلخ.



معرفة الأشياء المادية الخارجية تُكتسسب عند الأكويني عندما نتجاهل شيئاً بغية التركيز على شيء آخر. والمعرفة توجب التجريد من شيء. وعبر درجات التجريد المختلفة، تنشأ العلوم المختلفة، مثل الفلسفة الطبيعية والرياضيات والميتافيزيقا.

وفي **الفلسفة الطبيعية** ندرس الأشياء المادية، مثل الأشجار والخيول والطاولات. وموضوع درسنا هو ما يجعلها شجرة أو حصاناً أو طاولة، أي صورها وماهيتها، ولا يجعلها هذه الشجرة بحد ذاتها، أو هذه الطاولة بحد ذاتها، أو هذا الحصان بحد ذاته. وبكلمات أخرى، نحن ننظر إلى ما هو وراء ما يفرّد، أي إننا نحن نجرّد من المادة إلى الحد الذي تصير المادة عنده الشيء مدركاً إدراكاً حسياً، لأن الفلسفة الطبيعية تريد أن تعرف الطبيعة بمعرفتها الأشياء الممكن إدراكها حسياً. إذاً، في الفلسفة الطبيعية، نحن نقوم بتجريد المادة بوصفها مبدأ تجزيئياً، وليس بوصفها ما يجعل الخبرة الحسية ممكنة، فنحن نطلب ماهيّة الشيء إلى الحدّ الذي يصير مدركاً حسياً، وليس بوصفه شيئاً جزئياً متميزاً.

في الرياضيات باستطاعتنا أن نجرّد المادة بوصفها عنصراً تجزيئياً وكونها ما يجعل الخبرة الحسية ممكنة. والرياضياتي يدرس خواص الشيء وبُناه التي يمكن قياسها. فالمظاهر التجزيئية لهذا الحصان، وحقيقة أنه شيء ممن إدراكه حسياً، كلاهما يُجرَّدان. فهما لا يهمان الرياضياتيين المعنيين بالفئات والعلاقات الكميّة المحضة.

أما في الميتافيزيقا، فإننا نواجه أكثر درجات التجريد تطرّفاً. وهنا أيضاً نبدأ بالأشياء البسيطة والممكن إدراكها بالحواس. ولا نجرد المظاهر التجزيئية والمدركة حسياً وحدها، بل الخصائص الكمية أيضاً. وفي الميتافيزيقا ما يهم هو وجود (esse) الشيء، كينونته هي ما



يهم ـ أنه موجود، فضلاً عن ذلك، الصور الأساسية ذات الصلة بالوجود (esse)، نعني، المقولات.

تلك هي كيفية نشوء الأنماط الثلاثة للعلم النظري، برأي الأكويني ـ كما تمثلت في الفلسفة الطبيعية والرياضيات والميتافيزيقا. وموضوعات هذه العلوم تظهر بالتجريد من الأشياء الجزئية الممكن إدراكها بالحواس. أما موضوعات العلوم النظرية فليست على صور ماهيّات أو أفكار موجودة ومستقلة، فهي موجودة في الأشياء المادية. لذا، فإن إبستيمولوجيا الأكويني ونظريته في العلوم مرتبطتان بنظرته ذات التوجّه الاختباري، وبواقعيته العقلية المعتدلة أيضاً.

الأنثروبولوجيا والفلسفة الأخلاقية

أنثروبولوجيا الأكويني وفلسفته الأخلاقية هما مثل الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا عنده، لهما مكوّنات أرسطية بارزة، متعارضاً بذلك مع التقليد الأفلاطوني الجديد (مثلاً أوغسطين)، رأى الأكويني أن الحياة الاجتماعية والدنيوية هما مثل الجسد ووظائفه طبيعيان وواقعيان بشكل أساسي. وهذا يعني، من الوجهة اللاهوتية، أن هذه الأشياء ينظر إليها أيضاً على أنها من خلق الله. وتماماً، مثلما رأى الأكويني أن الإنسان يستطيع بشكل طبيعي أن يعرف مظاهر مهمة من الخلق، بمعزلٍ عن البلاغ والإيمان المسيحيين، رأى أن الإنسان يستطيع أيضاً بمعزلٍ عن المسيحية أن يعيش حياة جيدة، ويمكنه بمقدار كبير أن يحصل على معرفةٍ بمعايير الحياة الأخلاقية. ولأن الله خلقنا فإننا نملك القدرة على المعرفة بمعزلٍ عن كلمات المسيح وبلاغه. نحن نملك نورنا الطبيعي. فضلاً عن ذلك، يمكننا أن نعيش حياة عقلية واجتماعية بمعزلٍ عن كلمات المسيح، وباستقلال من النظام المسيحي. وهكذا، نجد أن الأكويني لا يشارك أوغسطين في نظرته الإرادية والتشاؤمية إلى الإنسان.



بما أن الأكويني بنى فكره على فكر أرسطو، فإن مظاهر مهمة من العقيدة التومائية الخاصة بالطبيعة البشرية صارت نظرية فلسفية محضاً، ومن دون عناصر مسيحية أو من الكتاب المقدس. هذا التميز بين الحكمة الدنيوية والإيمان المسيحي لم يكن يشكل عقبةً للأكويني، بل على النقيض لقد شكل نقطة رئيسية في نظرته إلى العلاقة بين الفلسفة والمسيحية، وبين المعرفة المدنية والإيمان المسيحي. وهناك نقطة رئيسية في فلسفة الأكويني الأخلاقية تفيد أن للكائنات البشرية قدرات (إمكانيات) تستطيع تحقيقها (تفعيلها) بطرق مختلفة. والأعمال الصالحة هي تلك التي تحقق بأعلى درجة القدرات الإنسانية التي تحقق الطبيعة الإنسانية على أكمل وجه.

كذلك، يتبع الأكويني في نظرته إلى ماهيّة الطبيعة البشرية النظرةَ الأرسطية، أي: الإنسان كائن عقلي وروحي معاً. والأعمال الصالحة هي التي تحقق تلك القدرات العقلية والروحية. ومثله مثل أرسطو، لا يرفض الأكويني فكرة أن الإنسان هو مخلوق دنيوي، أو أن للبشر المختلفين قدرات مختلفة. وينتج عن ذلك وجود طرق حياة متعددة في متناولنا، مثلاً الحياة التأملية والحياة الفعلية. وبصرف النظر عما نختار استناداً إلى قدراتنا وموقعنا، ينصح الأكويني، مثل أرسطو، أن يكون سلوكنا سلوك اعتدال، فالسلوك المتطرف ليس طبيعياً وغير قائم على الخير.

فلسفة الأكويني الأخلاقية مبنيّة على فكرة تفيد أن للأعمال مقاصد. ونحن نطمح إلى هدف من نوع ما. وهذا الهدف هو بشكل رئيسي لتفعيل قدراتنا الإنسانية الفريدة. ومهمتنا هي في تحقيق نوعية القدرات التي نملكها في الموقف الذي نجد أنفسنا فيه. وكمساعدٍ لنا، في أسلوب الحياة المستهدف هذا، يمكننا أن نعتمد على عقلنا. فالهدف أن نصير عقليين بشكل رئيسي، ولكن وسيلة تحقيق ذلك



هي العقل في الوقت ذاته. وهذا التحقيق يحصل عندما نتعلّم الحكمة العملية، ونستشير الناضجين من البشر عما هو مطلوب، وعن الأعمال المناسبة في المواقف المختلفة. وقد سلّم الأكويني بفكرة أن الإنسان قادر على القيام بالأعمال المستهدفة، أي: العقل له الأسبقية على الإرادة، فنحن نفعل ما يعتبره العقل خيراً ونطمح إلى الأهداف التي يشير العقل إليها.

وافترض الأكويني وجود معايير أو قوانين أخلاقية كلية، فهناك مبادئ أخلاقية كلية وثابتة وملزمة. واختلاف الناس في فهم هذه القوانين والمبادئ لا يدلّ على أنها نسبية، لكنه يدل على أن قدرتنا على فهمها معرضة للخطأ. وهكذا، يكون الأكويني ممثلاً لتقليد الحقوق الطبيعية. من الناحية الفلسفية، تلك نتيجة للنظرة الأرسطية، أما من الناحية اللاهوتية، فإنها نتيجة نظرته إلى الله، أي: الله الذي خلقنا يرغب الخير. والخير ليس نسبةً لإرادة الله، بل هو الله يريد الخير. ومقابل ذلك، هناك نظرة لوثر (Luther) الإرادية إلى الله. ومع ذلك، لم يعتبر الأكويني أن العقل والقدرة الدنيويين كافيان لنا. فهدف الإنسان الأعلى هو الخلاص، وما يتطلبه الخلاص أبعد مما تحتاجه الحياة الاجتماعية والأخلاقية. وذلك، لأن الرؤيا الدينية والإيمان مطلوبان للخلاص. وهناك حاجة إلى الإيمان لكي ينير هدف الخلاص لنا، وحاجة إلى الإيمان والتدريب لمساعدتنا على تحقيق ذلك الهدف الأعلى[10].

وهنا نرى تحوّلاً في الأنثروبولوجيا والأخلاق عند الأكويني، مما يمكن أن ندعوه المسيحية ـ الأرسطية إلى المسيحية بنوع خاص.

---

(10) لاحظ الفرق بين نظرة الأكويني للأعمال الصالحة (وضع أهمية للأعمال الصالحة عندما يتعلق الأمر بأمل الإنسان في الخلاص) ونظرة لوثر (التأكيد لنعمة الله وحدها).



وبهذا نعني أن الأكويني وجد أن الأرسطية منسجمة بمقدار كبير مع المسيحية، لكنه، في الوقت ذاته، أراد أن يؤكد أن الغاية المسيحية الأخيرة تتعدّى الأرسطية. وهذا معناه أن الأخلاق ليست مستقلةً عن الدين. وكان الأكويني يرى أنه حتى من هم ليسوا بمسيحيين يجدون المعايير الأخلاقية الصائبة، ويعيشون حياة أخلاقية صحيحة. ومردّ ذلك هو أنهم من خلق الله، الذي خلقهم بعقل وبقدرة على الحياة العقلية والاجتماعية. غير أنهم عاجزون عن تحقيق الخلاص، لأن الخلاص يفترض الرؤيا المسيحية.

وجهة نظر الأكويني الإيجابية الخاصة بما هو مدني في الأخلاق، نجدها أيضاً في مفهومه للدولة والمجتمع، أي أن الإنسان حيوان اجتماعي، فقد رأى الدولة والمجتمع مع بُنى، مثل الأسرة والوظيفة والمنزلة، مظاهر طبيعية للإنسان. ولم يعتبر الأكويني الدولة أداةً ضرورية للتأديب كما رأى أوغسطين. فالدولة المدنية ومؤسساتها هي، في ذاتها، جيدة وعاقلة، لكن يجب أن لا تصبح الدولة غاية في ذاتها. ولا شك في أنه يمكن للدولة المدنية ومؤسساتها أن تنحرف وتفسد بطرق مختلفة.

الله والعالم

فكّر معظم المدرسيين بإمكان صياغة حجج عقلية تثبت وجود الله. وغالباً ما كانت مثل هذه الحجج تُدعى «البراهين على وجود الله». يمكن أن تكون كلمة **برهان** هنا مضللة، فتلك براهين بالمعنى الاستنباطي (انظر الفصل 7، النقاش الحاد حول المنهج). وعلاوة على ذلك نقول إن البراهين الاستنباطية عاجزة عن البرهان على مقدّماتها، ومثل محاولات البرهان هذه تؤدي إمّا إلى نكوص إلى الوراء لامتناهٍ أو إلى حلقة مفرغة، أو إلى انقطاع اعتباطي في سلسلة



الاستنباط، كما إنها ليست براهين، بمعنى التحقق التجريبي ـ الحسي، كما يحصل في العلوم التجريبية. فالبراهين التي نناقشها فلسفية ترمي إلى البرهان على أن الخبرة الحسية تشير إلى ما يتعدّاها نحو ما يمكن أن ندعوه الله.

كما تجب الملاحظة أننا نتكلم عن تسويغ إيماننا بوجود الله ـ أن الله موجود ـ وليس عن معرفة كيف هو الله. وعندما تكون المسألة مسألة ماهيّة الله أو صفاته، فإن الأكويني يقول إننا لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إلاّ عن طريق الرؤيا والإيمان المسيحيين، لا عن طريق العقل الدنيوي. وأخيراً، تجدر الملاحظة، أن هذه الحجج الخاصة بوجود الله ليست بالحجج الحاسمة للمسيحي المؤمن. فالرؤيا والإيمان هما الوسيلة الملائمة للعلاقة مع الله. غير أن تلك الحجج تنفع، وبخاصةً ضد غير المؤمنين.

عندما نتكلم على مثل هذه البراهين على وجود الله ونقول إنها شكل من النقاش العقلي، فالواضح هو أن ما يحسب أسباباً كافية ومقنعة يتغيّر مع وجهات النظر الفلسفية الأساسية المختلفة. فالأفلاطونيون الجدد والتومائيون والشكّاك وأتباع لوثر لهم نظرات أساسية مختلفة، لذا نراهم يتفاعلون بشكلٍ مختلف مع مسألة الأسباب الكافية في هذا المجال. ويمكننا أن نصوغ ذلك بمزيد من التفصيل، فنقول: لا يوظّف الأفلاطونيون الجدد مثل هذه البراهين على وجود الله، لأنهم يبدأون من المصدر الأصلي، أي الله، ثم ينحدرون إلى العالم. فبالنسبة إلى الأفلاطونيين الجدد، هو وجود العالم الذي يتطلب برهاناً! والاسميون (أتباع لوثر) لا يتطلبون براهين على وجود الله، لأنهم رأوا أن العقل يعجز عن أن يرقى فوق الأشياء الجزئية المحسوسة، فما وراء ذلك لا يوجد سوى الإيمان والرؤيا الدينية، وبالتالي لا وجود لحجج عقلية تثبت وجود الله.



وحدهم الأرسطيون، بالمعنى الواسع، يعترفون بوجود براهين على وجود الله، لأنهم ينسبون إلى العقل ميدان عملٍ يتعدّى الأشياء الجزئية المحسوسة (الواقعية التصوّرية)، ولأنهم يبدأون من الأسفل بالأشياء الجزئية المحسوسة، ثم يصعدون (الواقعية التصوّرية المعتدلة).

في المناقشة الآتية، سوف ننظر أولاً في الحجة الأنطولوجية على وجود الله التي وضعها أنسلم (Anselm)، وبعد ذلك، سننظر في «الطرق الخمس»، البراهين الخمسة على وجود الله التي ذكرها الأكويني.

البرهان الأنطولوجي على وجود الله عند أنسلم

في ما يلي نضع برهان أنسلم على وجود الله، ولكن بشكل تقريبي فكرتنا عن وجود الله هي فكرة عن الكمال (الموجود الأعلى). ونحن لا نستطيع أن نتخيَّل كمالاً أعظم. والوجود المستقل ذو كمال أكبر من الوجود النسبي (كما في الخرافة). إذاً الله بوصفه الكمال الأعظم لا بدّ من أن يكون موجوداً وجوداً مستقلاً. جوهر هذا البرهان هو في أن فكرة الكمال هي ذاتها كاملة، وأن الكمال يجب أن يكون له وجود، لأن الكمال من دون الوجود هو أقل كمالاً من الكمال ذي الوجود، (انظر برهان ديكارت على وجود الله، الفصل 9، ديكارت ـ الشك المنهجي...).

هذا البرهان المدعو البرهان الأنطولوجي على وجود الله تمّ انتقاده في حياة أنسلم (1033 ـ 1109). (وقد انتقد البرهان لاحقاً الفيلسوف كَنْت، من بين آخرين، والذي انتقد على أساس فلسفته جميع المحاولات الرامية إلى البرهان على وجود الله أو إنكار ذلك الوجود، الفصل 15، الفلسفة الترانسندنتالية ـ نظرية المعرفة). وكان



النقد جزئياً ماثلاً في القول إننا لا نستطيع أن نشتق وجود الله من تصوّر الله. وقد يكون في هذا بعض المعاني التي تتوافق مع النظرية الاسمية. وقد جادل النقاد بالقول مثلاً إن التصوّر بُنيّ لا يقتضي بأن يكون بنيّاً. وكان بإمكان أنسلم أن يرد على الذين اعترضوا قائلين إننا لا نستطيع أن نشتق وجود شيء من فكرته بواسطة حجج واقعية تصورية تختص بوجود الظواهر غير المادية. ووفقاً للمذهب الواقعي التصوري، إذا كانت لدينا فكرة واضحة عن نظرية فيثاغوراس، فنحن نعرف أن لهذه النظرية وجوداً. والله ليس بمادي. لذا، لا علاقة للمسألة بتقديم حجج مبنيّة على أفكار عن ظواهر مادية، لكن للمسألة علاقة بتقديم حجج تتعلق بأفكار عن ظواهر لامادية، مثل التصورات الرياضياتية. لذا، وجب تقييم الحجج المثبتة وخلافها في ضوء المواقف الفلسفية الأساسية المختلفة. وهذا يبيّن، في الوقت ذاته، أن التربية الفلسفية مطلوبة في المناقشات اللاهوتية، حتى في تلك الحالات التي فيها نرفض فكرة قدرة الفلسفة على الإجابة عن المسائل الدينية.

البرهان الكوزمولوجي (الكوني) على وجود الله عند الأكويني

نذكر في ما يأتي، وبشكل تقريبي، ما يُدعى البرهان الكوني على وجود الله، عند الأكويني: يشتمل العالم على تغيّر، فالبذور تصير نباتات، والأطفال يكبرون. . . إلخ. غير أن كل تغير في ظاهرةٍ ما يشير إلى شيءٍ آخر فضلاً عن هذا التغير الخاص، إلى شيء هو أصل التغيّر. فكل ظاهرة متغيرة تشير إلى ظاهرة أخرى هي أصل التغير. والموضوع هو أن التغير لا يستطيع أن يكون هو علة حدوثه. فلا بدّ من وجود ظاهرة أخرى تسبّب التغيّر. وبهذه الطريقة، يمكننا التحرك من الذي يتغير إلى علة ذلك التغير، ثم نتحرك من جديد من هذه العلة إلى علتها، وهكذا دواليك. ولذا، نكون قادرين على



المضي بعيداً إلى الوراء. والمثل المادي هو عملية التتبّع التي تبدأ زمنياً بالأطفال وترجع إلى الوالدين. غير أننا لا نستطيع أن نتخيل أن تلك المتابعة من المتحرك إلى المحرّك يمكن أن تمضي إلى ما لا نهاية. لذا، يجب أن تكون هناك مرحلة أولى. وكل ما عدا ذلك غير معقول. لذلك، لا بدّ من وجود علة أولى هي نفسها غير مسبَّبة، لكنها أصل كل تغير وكل حركة. هذه العلة الأولى هي المحرّك الأول، وهذا ما ندعوه الله، عند الأكويني. وتجدر الملاحظة أنه لم يقل إن العلة الأولى هي الله، وإنما قال إن تلك هي ما «ندعوه الله».

يقصد من مثل هذا النوع من البرهان تبيان أنه من المعقول الادعاء بأن الله موجود، ولم يقصد من البرهان تبيان أن الله هو أكثر من كونه علةً أولى.

وُجِّهت عدة اعتراضات على هذا البرهان على وجود الله: فقد حصل تحدٍّ للمقدِّمة المفيدة أن كل ما يتغير يجب أن يتلقى دافعاً إلى التغير من شيء آخر، وأن هذا أمر حتمي. ألا تقدر الأشياء على التغير تلقائياً؟ وهذا يؤدي بنا إلى مناقشة ما الشيء وكيف هي علاقته بقوى التغيّر. وكانت وجهة نظر الأكويني مبنيّةً على عقيدة الوجود بالفعل والوجود بالقوة، والعلل الأربع. واعتراض آخر أفاد أنه ليس هناك إلزامٌ عقلي للادعاء بوجود علة أولى، لأننا لا نستطيع أن نتخيل نكوصاً إلى الوراء لامتناهياً. ألا يمكن أن يكون العالم لامتناهياً بمعنى أن ليس له بداية؟ وأخيراً قيل ليس وجود الإله المسيحي هو الذي بُرهن على احتمال وجوده، وإنما في أحسن الحالات هو وجود علة أولى ليس من موجب لأن تكون شخصاً، وأقل من ذلك أن تكون إلهاً مسيحياً. فنحن نحتاج إلى علل أخرى لكي نكون قادرين على الادعاء بأن العلة الأولى هي الله المسيحي. والصياغات التي وضعها



الأكويني تبيّن أنه كان على وعي بهذه الصعوبة، لذلك، لم يعتزم المضي بذلك البرهان إلى مدى بعيد.

البرهان السببي على وجود الله عند الأكويني

يشابه البرهان السببي البرهان الكوزمولوجي، لكنه يعتمد بصورة خاصة على الصلة بين السبب والنتيجة: كل نتيجة تشير إلى سببٍ وراءها، وهذا بدوره يشير إلى سبب سابق، وهكذا. وفي حين قام البرهان الكوزمولوجي على وجود الله على عقيدة الوجود بالفعل والوجود بالقوة، وعلى ما يدعى بالعلل، عن طريق تصوّر التغير بمعنى واسع، فإن البرهان السببي على وجود الله يقوم على العلاقة المباشرة الخاصة بين السبب والنتيجة.

البرهان على وجود الله القائم على الضرورة عند الأكويني

نضع البرهان على وجود الله المبني على الضرورة، بصورة تقريبية، في ما يأتي: كل شيء على سطح الأرض جائز بشكل أساسي، بمعنى أن وجوده ليس ضرورياً، فكان يمكن أن يكون مختلفاً عما هو. وكان يمكن أن توجد أشياء وظواهر أخرى بدلاً من الأشياء والظواهر الموجودة. وهذا ينطبق على الأشياء والحوادث والأشخاص. فليس بالأمر المحتوم أن توجد أنت أو أوجد أنا، أو أن توجد نيويورك ولندن، غير أنه ليس معقولاً أن يكون كل شيء جائزاً. لذا، لا بدَّ من وجود شيء ضروري. وهذا ما «نحن ندعوه الله» كما قال الأكويني.

البرهان على وجود الله القائم على فكرة أعلى درجة من الكمال والوجود عند الأكويني

نضع بصورة تقريبية برهان الأكويني الرابع على وجود الله، كما نرى أن كل ما هو موجود أكثر أو أقل كمالاً، وله وجود أكثر أو



أقل. لذا، يمكننا أن نتخيل تدرّجاً في الوجود والكمال. هذا النظام الهرمي يشير إلى ما وراء ما هو أرضي، إلى شيءٍ كاملٍ وهو وجود مطلق ـ وهذا هو ما «ندعوه الله» عند الأكويني. واضح أن خط البرهان مبني عند الأكويني على النظرة الهرمية للعالم التي جئنا على ذكرها سابقاً.

البرهان الغائي على وجود الله عند الأكويني

نضع بصورة تقريبية برهان الأكويني الغائي (الفيزيائي ـ الغائي) على وجود الله في ما يأتي: نحن نختبر النظام في الطبيعة (physis)، لذا فنحن نقول بغاية (telos) وراءه. والعالم يبدو لنا حسن النظام وحسن البناء، ويشير هذا النظام العالمي وروابطه العديدة الدقيقة إلى خطة جيدة عقلية أساسية، وهذا أيضاً يدل على وجود روح عاقلة خلقت تلك الخطة وهي تحققها في العالم ـ وهذه الروح «المخططة» هي عند الأكويني ما «ندعوه الله».

هذا الخط من البرهان مبنيّ على عقيدة العلة الغائية أو الغاية، وفكرة العلة الغائية صارت موضع نقاش عند أتباع النظرة الميكانيكية إلى العالم التي ترفض مثل هذه العلل الغائية.

مسألة الشر

إذا كان الله هو سبب كل شيء، فهل هو أيضاً سبب الشّر؟ سوف نذكر باختصار ونحن نختتم بعضاً من حجج الأكويني الخاصة بمسألة الشر.

إن بعض ما ندعوه شراً هو بالضرورة نتيجة للحقيقة التي تفيد أننا نعيش في عالم متناهٍ. لذا، لا بدّ من أن تكون الأشياء محدودة في المكان والزمان. والأشياء لا تبقى إلى الأبد، لكنها فانية ـ وهذا



يشمل الإنسان. لذا، فإن هذه الحدود وما تستتبع من شر هي محتومة، حتى في أكمل العوالم. لذلك، لا يمكن عزوها إلى إرادة الله[11].

كثيرٌ مما نعتقد أنه شر يبدو لنا من وضعنا المحدود ليس إلاّ. وإذا نُظِرَ إلى هذا الشر الواضح من منظور أوسع، فإنه يتلاشى. ومع ذلك، فبعض الشر حقيقي وسببه الله. ويكون هذا الشر عندما يعاقبنا الله على خطايانا. وعلى كل حال، ليس الله هو السبب الرئيسي للشر، بل العكس سببه الخطيئة الإنسانية. فخطيئة الإنسان، وهي الشر الحقيقي، لم يسببها الله، بل هي من أعمال الإنسان الحرة. صحيح أن الله أعطى الإنسان حرية الإرادة، أن يعيش حياة مستقيمة أو يقترف خطيئة. غير أن إساءة استعمال حرية الإرادة، أي فعل الشر، لم يسببه الله. والشر هو شر بمعنى العدم، باعتباره مفتقراً إلى الخير، ولله. وهذا العدم غير موجود، لذا لا سبب له، حتى الله ليس سبباً له.

مارسيليوس البدواني ووليام الأوكامي من التركيب إلى الشك

يشكل التركيب التومائي بخلقه انسجاماً ما بين الإيمان والعقل، وبين الكنيسة والدولة، ذروة الفكر في القرون الوسطى المتقدمة (القرن الثالث عشر). فكان هناك مجتمع مستقر نسبياً، يتمتع بوحدة ثقافية ودينية، على الرغم من الانقسامات المناطقية ـ أي متَّحد اجتماعي إنساني (a universitas hominum)، على الرغم من الهرمية الإقطاعية. وتكونت ثقافة مسيحية مشتركة مركزها الإنسان، لكن

---

(11) انظر *Theodicée* للفيلسوف لايبنتز (Leibniz) (الحجة التي تقول إن هذا أفضل العوالم الممكنة)، الفصل 10 من هذا الكتاب.



تجدر الملاحظة أن الإنسان أُعتبر جزءاً من المجتمع، ومخلوقاً، والله علّة وجوده (raison d'être). وفي القرون الوسطى المتقدمة وصل البابا والكنيسة إلى ذروة سلطتهما، وفاز البابا في صراعه مع الإمبراطور.

وبلغت الكنيسة ذروة سلطتها الدينية في عهد البابوات: إنوسنت الثالث (Innocent III)، وغريغوري التاسع (Gregory IX)، وإنوسنت الرابع (Innocent IV) (1198 ـ 1254). وقد خرج البابوات مظفرين في الصراع مع الإمبراطور أوتو الرابع (Otto IV)، وفريدريك الثاني (Frederick II)، وأمّنوا سلطة واسعة شملت، في ما شملت، الإشراف على التعيينات والاتفاقيات، وإبداء الرأي في مسائل الحرب والسلم، وإشراف على رعاية الأرامل والأيتام، وإدارة لاضطهاد الهراطقة، والحق في مصادرة ممتلكاتهم، والحق في التدخل في الثورات ضد الكنيسة والنظام الاجتماعي. غير أن هذه الإنسانية الكلية (universitas hominum) ومعها السيطرة الكن سية العليا لم تدم إلى الأبد. وحوالى العام 1300، نجد أن رجال الدين الفرنسيين يتصرفون مثلهم مثل المواطنين الفرنسيين، وليس كموظفين لخدمة البابا. وصار الولاء للوطن أقوى من الإخلاص للبابا. وصارت الدولة القومية (وفي هذه الحالة، فرنسا) صارت كياناً سياسياً أقوى من الأخوّة المسيحية الكلية، حتى في أوساط رجال الدين.

وقد أدّى نمو الدولة القومية المنظمة إلى تعاون مليء بالتوترات بين الملك والطبقة الأرستقراطية، وظهر التوتر بصورة أيديولوجية في الصراع بين مذهب الحكم المطلق ومذهب الحكم الدستوري. فخضعت مسألة العلاقة بين الحكام والرعايا لتمحيص كبير، أي: إذا كان لملك سلطة مطلقة، فعلى رعاياه أن يظهروا طاعة مطلقة، ألا يكون الثوار عندئذٍ محرومين من حق الثورة ضد حاكم ظالم مستبد.



وكذلك، أُثير سؤال عن مشروعية السلطة المطلقة والدستورية، أي: هل سلطة الملك المطلقة هبة من الله؟ وهل للمجالس القومية حق مشروع في السلطة بفضل طبيعتها التمثيلية؟ ولا ريب في أن هذه مسائل تقليدية، لكنها صارت الآن موضوع نقاشٍ بمقدارٍ واسع. وفي القرن الرابع عشر دار النزاع الأيديولوجي حول مسألة العلاقة بين الملك ورعاياه، وبين البابا وبقية المسيحيين. هل يجب أن تكون للملك (أو للبابا) سلطة مطلقة، أو يجب أن تكون السلطة أيضاً في المجالس التمثيلية التقليدية، وتخضع للقوانين والتقاليد القديمة؟

كان مارسيليوس البدواني (Marsilius of Padua) (1275/80 ـ 1342) مؤلف كتاب (*Defensor pacis*) (1324)، معارضاً أرسطياً للبابا. وفضلاً عن ذلك، كان لمارسيليوس وجهات نظر تنذر بحصول حركة الإصلاح الديني والبروتستانتية. وكان مارسيليوس مثل توما الأكويني يرى أن المجتمع ذو اكتفاء ذاتي، أي إنه ليس بحاجة إلى تسويغ لاهوتي أو ميتافيزيقي. وعند الأكويني كان الإيمان والعقل منسجمين، مثلما كان المقدَّس والمدني، لذلك ظلّ الله أساس هذا المجتمع المكتفي ذاتياً. وعلى كل حال، رأى مارسيليوس أن المجتمع مستقل عن الكنيسة.

والانقسام الثنائي الجذري الذي قال به مارسيليوس بين السياسة والدين، بين الدولة والكنيسة، مرتبط بنظرته الاسمية إلى الإيمان والعقل. فقد رفض الانسجام التوماني بين الحقائق المسيحية والحقائق العقلية (المدنية)، وادّعى وجود تمييز جذري بين حقائق الإيمان وحقائق العقل، أي: العقل (مثل المجتمع) ذو اكتفاء ذاتي في مجاله. أما الإيمان فقائم على الرؤيا الدينية (السفر الأخير في الكتاب المقدس)، وهو ينطبق على الحياة الأخرى وليس على السياسة. ولم يرفض مارسيليوس الدين (المسيحية). فالإلحاد، أساساً، اختراع



فرنسي في القرن الثامن عشر! غير أنه جعل الدين مسألة «باطنية» إلى الحدّ الذي صار الدين بعده وراء العقل وخاص بالحياة الأخرى، أي صار خصوصياً لا سياسياً. وهكذا صار الدين مسألة «خاصة»، وغدت الكنيسة في نظريته منظمة لا سياسية طوعية تقريباً[12].

ورأى مارسيليوس أن جميع النشاطات الاجتماعية يجب أن تكون تحت سيطرة الدولة. واعتبر رجال الدين فئة اجتماعية. ويجب أن لا يكون لهم أي حقوق أو مزايا غير ما تسمح به الدولة. ويجب أن لا يكون هناك أي قانون كنسي (قانون صادر عن الكنيسة) خاص ورجال الدين مثل البابا يجب على المجتمع تعيينهم وصرفهم. وفي المجال الديني لا توجد حقائق دينية عن العقل يصعب فهمها، فيلزم لأشخاص معينين وذوي كفاءات عالية أن يؤولوها. فالإيمان والعقل منفصلان، لذا فإن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد للرؤية الدينية، وبالتالي ليس هناك من مسوّغ لإضفاء موثوقية على كلمات البابا أكثر من كلمات المسيحيين الآخرين. والنتيجة هي وجوب وجود مجالس كنسية للبت في مسائل الإيمان، هكذا رأى مارسيليوس.

إذاً، هناك علمانية وبروتستانتية في فكر مارسيليوس، أي: علمنة، لأن ما هو طبيعي ـ الوظائف البيولوجية، والوظائف النافعة في المجتمع ـ قد جرى تأكيده على حساب الأهداف الدينية

---

(12) تلك نظرة مارسيليوس. وكما عرفنا، لم تكن الكنيسة في ذلك الزمن منظمةً غير سياسية وتقول بحرية الإرادة. ففي أقطار الإصلاح الديني، ملأ الأمراء بشكل واسع الفراغ السياسي الذي ظهر عندما اضطرت روما إلى الانسحاب. وكانت القاعدة أن يكون للمواطنين إيمان كإيمان الأمير (cuius regio eius religio)، فلم يكن اختيار الإنسان للدين شأناً «خاصاً».



والأخلاقية والبروتستانتية، لأن مارسيليوس قرّر أن الدين خاص، مميِّزاً بذلك بين الإيمان والعقل بشكل حاد. وباعتباره اختيارياً، أكّد الإرادة أكثر من العقلانية. غير أنه مثله مثل المصلحين الأوائل، ظل مارسيليوس يتصوَّر وجود إيمان مسيحي كلّي واحد.

كان وليام الأوكامي (1285 ـ 1349) الفرانسيسكاني (Franciscan) محافظاً من الوجهة السياسية، ومدافعاً عن المذهب الدستوري في القرون الوسطى ضد «النظام الملكي المطلق» الذي كان للبابوية. أما من الوجهة الفلسفية، فكان اسمياً، ومن القائلين بالاختيار، ومن منظور تاريخ الأفكار كان سلفاً لمارتن لوثر والبروتستانتية.

كان الأكويني واقعياً تصورياً. والتصورات والمبادئ موجودة في العالم. وبتأمل هذه التصورات والمبادئ يمكننا أن نحصل على رؤية للمسائل، مثل مسألة أصل الكون (الله كخالق). أما وليام الأوكامي فقد كان اسمياً تصورياً أي إن الأشياء الوحيدة الموجودة خارج وعينا (خارج العقل) هي الأشياء المحسوسة (الجزئيات الفيزيائية). أما التصورات فلا وجود لها إلاّ في عقلنا كظواهر خاصة (mental particularia). ونحن نستطيع التفكير في الأشياء الجزئية المحسوسة والعقلية. لذا، لا وجود لأساس للتفكير اللاهوتي القائم على الكلّيات. اللاهوت وعلاقتنا بالله قائمان بشكل رئيسي على الكتاب المقدس واعتقادنا بما هو مكتوب فيه. وهكذا، فإن المذهب الاسمي يؤدي إلى تمييز معين بين العقل والإيمان. واستبعدت الميتافيزيقا واللاهوت الفكري، بمعنى من المعاني. وهذا معناه أن النشاط الفكري ابتعد عن الفلسفة، واتجه نحو العلوم الاختبارية. وسوف نعود لاحقاً إلى هذا الانتقال إلى العلوم الاختبارية.

بما أن الرؤية الدينية (الكتاب المقدس) هي المصدر الوحيد



للحقيقة المسيحية، فإنه يصعب تسويغ وجود نظام كنسي هرمي يكون فيه البابا هو الحاكم المطلق، أي إن القدرة على قراءة نصوص الكتاب المقدس والإيمان المسيحي موزعان ديمقراطياً، أكثر من التعليم اللاهوتي. لذا، عارض وليام الأوكامي الأطروحة التي تفيد أن البابا يجب يكون له القول الفصل في المسائل الدينية. فاقترح تأسيس مجامع (مجالس) لتقييد سلطة البابا ومراقبتها. غير أنه أدرك أيضاً أن المجالس ليست معصومة عن الخطأ. ومع ذلك، لم يتحول وليام الأوكامي إلى شاك ـ والشك كان تطوراً عاماً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، في فرنسا. فاعتقد أن النقد المتنوِّر الذي يصدر عن المجالس التمثيلية، يمكن أن يؤدي إلى الحقيقة. وبدا أنه لم يشك في أن الحقيقة واحدة.

مارتن لوثر ـ مذهب الاختيار والمذهب الاسمي: الإيمان وحده

انشقت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرن السادس عشر بصورة رسمية. وحتى لو أن الإصلاحيين لم يريدوا في البداية سوى إصلاح الكنيسة، فإن أصالتهم اللاهوتية وارتباطاتهم السياسية أدّيا إلى ثورة قلبت نظرة الكنيسة إلى التعليم التقليدي والإيمان والخلاص رأساً على عقب. من الناحية اللاهوتية، صار مارتن لوثر المدافع عن الكتاب المقدس والإيمان الفردي ضد التعليم التقليدي والبابا. وهكذا، وقف الفرد وحيداً بالنسبة إلى الله، بعيداً عن توسّط التعليم التقليدي والكنيسة. وفي الوقت نفسه، تبنّت حركات الإصلاح موقفاً نقدياً من النظرة التقليدية إلى الخلاص، فرفضت الطوائف التطهرية (Puritan) الخلاص بسر القربان المقدس الكنسي معتبرةً إياه سحراً وخرافة. ونتيجة لذلك، أسهمت حركة الإصلاح في العملية التاريخية التي استبعدت السحر من العالم (انظر ماكس فيبر (Max Weber)



حول: تحرير العالم من أسرار الدين، الفصل 24).

واتبع لوثر في المسائل اللاهوتية الطريقة الحديثة (via moderna)، ولكن بأسلوب مختلف، أي المذهب الاسمي عند وليام الأوكامي. وعنى ذلك في الممارسة موقفاً نقدياً معيناً من وجهة النظر الفلسفية التي قالت بعالم معقول وحسن التنظيم في القرون الوسطى. ويصعب أيضاً أن نجد في فكر لوثر آثاراً للأنثروبولوجيا الأرسطية التي وجدناها في التعليم التوماني. أنثروبولوجيا لوثر المتشائمة لها علاقة بأوغسطين في الماضي وبهوبز (Hobbes) ونيتشه (Nietzche) وفرويد (Freud) في المستقبل. ومتفقاً مع الأوكامي، أعطى لوثر الأولوية للإيمان على العقل. فكل ما يحتاج الإنسان معرفته عن مسائل الإيمان موجود في نصوص الكتاب المقدس. ولا يحتاج المسيحيون آباء الكنيسة ومجامع الكنيسة ولا البابا لكي يخبروهم عما يؤمنون به. كذلك، لم يثق لوثر بالتأويل القصصي الرمزي أو الفلسفي للكتاب المقدّس. لذا، فهو لا يرى افتراضاته الخاصة في تأويل الكتاب المقدس (انظر رأيه في أن «الكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة»). والشيء الوحيد الذي نحتاج معرفته، حقيقةً، هو أن الله أظهر عن نفسه للإنسان الذي هو المتلقّي المُذعِن لنعمة الله. والإيمان يمكننا من الاتصال الفوري أو المباشر بالله. ورأى لوثر أن الإيمان وحده (sola fide) هو وسيلة التبرير الوحيدة عند الإنسان، إذ ورد: «تذكّر ما قيل، نعني أن الإيمان وحده ومن دون أعمال يبرّر ويحرّر ويخلّص»[13].

---

(13) Martin Luther, «*The Freedom of a Christian* (1520), Translated by W. A. Lambert, Revised by Harold J. Grimm,» in: *Luther's Works: Career of the Reformer: I*, Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (Philadelphia: [n. pb.], 1957), vol. 31, p. 348.



ومن جهة ثانية، رأى لوثر أن العقل المرشَّد بالإيمان يمكن أن يخدم اللاهوت. غير أن العقل، عندما ينصِّب نفسه قاضياً يفصل في مواد الإيمان، وبمعزلٍ عن الإيمان، يكون عمله عمل الشيطان. مثل ذلك الغرور لا يُغتَفر، ويجب التطهر منه بإجبار العقل بأن يقبل كحقيقة، ما تعتبره الفلسفة خاطئاً ومحالاً. ويكون الحاصل هو أن العقل عاجز عن أن يكون أساساً لقوانين الأخلاق. وهكذا، يمكن أن يتحول مذهب لوثر الإيماني (Fideism) بسهولة مذهباً لا عقلانياً.

تتسم لاهوتية لوثر بمسحة إرادية (المذهب الإرادي (Voluntarism) من كلمة voluntas اللاتينية التي تعني «الإرادة»). فعندما رسم الله الخط الفاصل بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، قام بذلك بفعل إرادة سيّدة. والحق والخير ليسا حقاً ولا خيراً، لأن الله مقيَّد بمعيار أخلاقي، بل لأن الله أرادهما أن يكونا كذلك. إذ كان بمقدوره مبدأياً أن يرسم الخط الفاصل بشكل مختلف (الله الكلّي القدرة). فهو الله عند لوثر، لذلك فإننا لا نستطيع أن نطبق قاعدةً أو مقياساً على إرادته التي هي قاعدة الأشياء جميعها، وقد ورد: «ليس لأنه يكون أو كان ملزماً أن يريد ما يريده حقاً، بل على العكس لأنه نفسه يريد ذلك، لذا فإن ما يحدث هو صحيح»[14]. ونحن لا نستطيع أن نضع قواعد ومعايير فوق إرادة الله. وإذا فعلنا ذلك نكون كمن يضع خالقاً آخر فوق الخالق (انظر نقد هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) لهذا المذهب الإرادي، الفصل 8).

لذلك، بدا فكر لوثر ممتزجاً بمذهب وليام الأوكامي الاسمي

---

(14) Martin Luther, «*The Bondage of the Will*, Translated by Philip S. Watson, in Collaboration with Benjamin Drewery,» in: *Luther's Works*, vol. 33, p. 181.



وبمذهب الإرادة الأخلاقي اللاهوتي، أي: من المنظور الاسمي استطاع لوثر أن يدحض النظرة التي تقول بوجود مبادئ أخلاقية يجب على الله أيضاً أن يخضع لها. كما أرسى المذهب الإرادي الأخلاق المسيحية في إرادة الله الفاصلة[15]. وهكذا صار ينظر إلى الله على أنه ذو الجلال المطلق غير المقيَّد بشيء. نواجه هذه الحجة في سياق سياسي، في شرعنة توماس هوبز الملكية المطلقة. وبكلام آخر، إن العالم والمعايير الأخلاقية، كليهما، عَرَضيان عند لوثر - فكان يمكن أن يكونا مختلفين عما هما، مبدأياً.

دار فكر لوثر السياسي حول العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية. ومن الناحية الصورية ناقش لوثر هنا لصالح ما صار تمييزاً بين الكنيسة والدولة، وخسرت الكنيسة في الممارسة مقداراً معيناً من السلطة بالنسبة إلى الدولة. وكان لوثر يرى وجود نظامين أسَّسهما الله، لكن وظائفهما مختلفة. فالنظام المدني تأسس للحفاظ على الحق والنظام في المجتمع. وهذا النظام يستعمل السيف «يجب أن يكون سيف الدولة أحمر ودموياً». أما النظام الروحي فيستعمل الكلمة ويلجأ إلى ضمير الرعايا والحكام.

ترتبط عقيدة النظام المدني بأنثروبولوجيا لوثر المتشائمة، أي: الكائن البشري هو حقيقةً حيوان وحشي يجب ضبطه بالسلاسل والحبال[16]. ومجتمع من دون نظام مدني سيكون في حالة فوضى وحرب الإنسان ضد الإنسان (انظر توماس هوبز، الفصل 8). ولأننا خطاة وشريرون، يضبطنا الله بالقانون وبالسيف، بحيث لا يسهل

---

(15) الحسم (Decisionism): تحديد بحل حر، قرار لكن ليس بمقياس كلّي.

(16) Martin Luther, «*Temporal Authority: To What Extent it Should be Obeyed*, Translated by J. J. Schindel and Revised by Walther I. Brandt,» in: *Luther's Works*, vol. 45, p. 91.



علينا إحداث الشر. فالكائنات البشرية عند لوثر ليست حيوانات اجتماعية وسياسية، كما كانت عند أرسطو وتوما الأكويني، فانسجام القرون الوسطى وتركيباتها الفكرية تمزّقا.

تتضمن عقيدة لوثر القائلة بوجود نظامين تمييزاً بين الشخص الباطني والشخص الخارجي. والنظام المدني محدود بالأعمال الخارجية، فهو ينظم الحياة والملكية والأشياء الأرضية، لكنه يعجز عن تنظيم الشخص الباطني. هنا، الله هو الحاكم، لذا فإن الشخص الباطني لا ينتمي إلى منطقة السلطة المدنية. ونتيجة لذلك يقول لوثر إنه لا يمكن وقف الهرطقة بالسيف، فالسلاح يجب أن يكون كلمة الله، إذ ورد: «الهرطقة مسألة روحية، وأنت لا تستطيع تمزيقها إرباً إرباً بالحديد أو حرقها بالنار أو إغراقها في الماء. فلا ينفع هنا إلاّ كلمة الله وحدها»[17]. وهذا يسمح مبدأياً بتمييز مهم في فلسفة القانون بين المواقف الباطنية والأعمال الخارجية. فنشاهد هنا أيضاً مجمل تمييز بين الأخلاق والقانون. ويمكن للنظام المدني لا للفكر الباطني أن يُعاقب على الأعمال الخارجية وحدها، ولكن مضى وقت طويل قبل أن تكون لهذه الفكرة نتائج عملية.

وبما أن النظام المدني أسسه الله، فإن العصيان المسلّح ضد الدولة هو، في الوقت ذاته، عصيان مسلّح ضد الله. ويصير العاصي عدو الله. وعندما تستخدم الدولة السيف فذلك «خدمة الله» عند لوثر. وهكذا، وجدنا أن لوثر في الصراع بين الفلاحين والأمراء (حرب الفلاحين في 5 ـ 1524 في ألمانيا) يهاجم الفلاحين بعنف، قائلاً: «يجب أن تردوا على الناس بالقبضات، حتى يقطر الدم من

(17) المصدر نفسه، ص 114.



أنوفهم»[18]. واعتقد لوثر بأن الدولة هي سلطة أقامها الله، لذا تمكن من أن يقرّ بمشروعية قادة النظام المدني، معتبراً إياهم جلّادي الله «ومعلّقي المشانق بإرادة الله»[19]. مثل هذا التبرير كان مفهوماً في ضوء زمان لوثر والتعليم اللاهوتي ـ السياسي. أما في ضوء تاريخ ألمانيا الحديث، فإن هذا المبدأ القائل بالطاعة العمياء للحكام صار إرثاً يمكن الشك به.

وقساوة لوثر واضحة أيضاً في كتاباته المعادية للسامية (مثلاً، «عن اليهود وكذباتهم» (1543)). ومما يدعيه أنه واجب على المسيحيين أن يحرقوا مراكز العبادة اليهودية، ويدمروا المنازل اليهودية ويخضعوا شباب اليهود للعمل الشاق. مثل هذه النصوص لها من منظور العداء للسامية والنازية في القرن العشرين تداعيات غير سارة، وعلى الأقل لإمكانية توظيفها بسهولة في الدعاية للنازية. غير أنه لايزال من غير المعقول تتبع علاقة مباشرة تصل لوثر بهتلر. ومن جهة أخرى، يبدو أن فكر لوثر اليوم ليس كله مفيداً ـ لاهوتياً أو سياسياً.

التقليد الجامعي

تعود أصول أقدم الجامعات الأوروبية إلى القرون الوسطى.

---

(18) Martin Luther, «An Open Letter on the Harsh Book Against the Peasants,» in: *Luther's Works*, vol. 46, p. 65,

أسلوب لوثر في هذا الكتاب يستحق التدقيق، إذ قال: «الفلاحون لا يصغون، ولم يسمحوا لأي إنسان أن يقول لهم شيئاً، لذا يجب الآن فتح آذانهم برصاص البندقية إلى أن تقفز رؤوسهم بعيداً عن أكتافهم... فمن لا يسمع كلمة الله عندما تُتلى عليه بلطف، يجب أن يسمع لقاطع الرؤوس عندما يطلّ بفأسه» (ص 65-66). فلا يرحمنّ أحدٌ الفلاحين العنيدين القساة العمي الذين يرفضون الإصغاء إلى العقل، لكن ليعمل كل واحد بحسب قدرته على الضرب وقطع الرؤوس والطعن والذبح، كما لو أنه في وسط كلاب مسعورة (ص 73).

(19) Martin Luther, «Temporal Authority,» in: *Luther's Works*, vol. 45, p. 113.



وغالباً ما يصعب معرفة متى تأسست الجامعة، لأن المصادر محدودة، ولأن مفهوم الجامعة ذاته لم يكن واضحاً في القرون الوسطى. على سبيل المثال، زعم أن جامعة باريس كانت استمراراً لأكاديمية أفلاطون التي انتقلت عبر روما إلى باريس. وليس ذلك بمحتمل من الوجهة التاريخية، لكن تظل هناك ذرة من الحقيقة فيه، أيا إن الجامعات الأوروبية التي ظهرت في نهاية القرن الثاني عشر كان لها بعض الجذور في النظام التعليمي في العصور القديمة. وقد تبنّت الجامعات الفكرة الرومانية ـ اليونانية، فكرة الآداب الليبرالية السبعة التي يجب على الإنسان الحر أن يتعلمها. وهذه يمكن قسمتها إلى مجموعتين، هما: المجموعة الأولى وهي trivium أو الطريقة الثلاثية، وتشمل القواعد والخطابة والمنطق. وهنا نجد المعارف التي كانت تعتبر في العصور القديمة ضروريةً للخطيب ولرجل الدولة. أما المجموعة الثانية quadrivium، أو الطريقة الرباعية، فتشمل الهندسة والحساب والفلك والموسيقى. تلك كانت فروع المعرفة التي احتلت عند أفلاطون والفيثاغوريين المكان المركزي في نظاميهما التعليميين. وعليه فقد شكلت الآداب الليبرالية أو (artes liberales) في العصور القديمة، وبخاصة العلوم الثلاثية (trivium)، أساس التقليد التعليمي الجامعي في القرون الوسطى.

لم تكن تلك الاستمرارية بين العصور القديمة والقرون الوسطى بذلك الوضوح. فغالباً ما فكّر المؤرخون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن ثقافة العصور القديمة اختفت في أوائل القرون الوسطى، ولم تعد إلى الظهور حتى عصر النهضة. والصورة اليوم أكثر تعقيداً. نحن نعرف أنه كان في القرون الوسطى ثلاث ثقافات فكرية مستقلة واحدتها عن الأخرى نسبياً، ولكن امتصّت جميعها، وكل واحدة بطريقتها، ميراث العصور القديمة، نعني: البيزنطية



والأديرة اللاتينية والمراكز الثقافية العربية. وكان هناك في الشرق، وعلى مدى القرون الوسطى، مركز تعليم باللغة اليونانية في بيزنطية (ولم تكن قد سقطت إسطنبول في أيدي الأتراك حتى عام 1453). وكان في أوروبا الغربية جزء من حكمة العصور القديمة «في حالة سباتٍ» في الأديرة؛ بما معناه أنه لم يكن قد بقي من بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية سوى المسيحية والكنيسة. وتمّ حفظ فنَّي القراءة والكتابة داخل المؤسسات الكنسية وحدها. وبدءاً من القرن السادس، كانت الأديرة هي المصادر الرئيسية في الغرب للدراسة الأدبية والتعليم للرجال وللنساء. وفي أوروبا المنقسمة ذات اللغات المختلفة والشعوب المختلفة، كانت الكنيسة المؤسسة المركزية الوحيدة والموحّدة القادرة على حفظ ثقافة أوروبية مشتركة.

كانت ثقافة الأديرة باللغة اللاتينية، فلم تعد اللغة اليونانية مستعملة. وهكذا، فُقِدَ المفتاح للعلم اليوناني ونظراته المنهجية. ومن ناحية أخرى، حافظت الثقافة العربية على تعليم العصور القديمة. وترجمت أهم الكتابات إلى اللغة العربية في مرحلة مبكرة. وتعرفت أوروبا التي تتكلم اللاتينية من جديد على الأدب العلمي بمقدارٍ واسع، عبر اتصالها بالثقافة الإسلامية في القرن العاشر، وبخاصة في مدينة قرطبة (Cordoba).

إذاً، تمّ حفظ جزء من تعليم العصور القديمة في أوروبا الغربية في الأديرة. وهكذا استمرت بقايا من فن النثر والمنطق اليوناني والروماني كإطارٍ لمحتوى جديد. فدرس الراهب والكاهن والمبشّر الواعظ فن النثر والكتاب المقدس كتابه الدراسي، وبقيت الآداب الليبرالية الأساس الفكري. كذلك، لم تكن القرون «المظلمة» خالية من الباحثين المتنوّرين مثل غريغوري من تور (Gregory of Tours) (حوالى 538 ـ 594)، الموقّر بيد (The Venerable Bede) (حوالى



673 ـ 735)، وإيسيدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (حوالى 560 ـ 636). وفي الآداب الليبرالية كان التركيز بشكل رئيسي على المجموعة الأولى الثلاثية (trivium). أما فروع المعرفة في المجموعة الثانية، والتي دعيت الرباعية (quadrivium)، فلم تكن لها قيمة مركزية في القرون الوسطى الأولى، كما لم يعتبر الرهبان الكثير من دروس العصور القديمة العلمية مناسبة، ولم تحصل صلة جديدة بتعليم العصور القديمة إلاّ عندما أدمجت الثقافة في أوروبا مع نمو الدولة والثقافة المدنية. ونرى آثاراً لذلك في النهضة الكارولنجينية (Carolingian Renaissance) (حوالى 800): فقد افتقرت إمبراطورية شارلمان القوية لبنية تنفيذية فعّالة، وهذا ما خلق حاجة إلى نظام تعليمي جديد. ونتيجة لذلك، تأسست مدارس في الأديرة والكاتدرائيات، ومنها نمت الجامعات الأولى.

ومن نواحٍ عديدة، كانت الجامعة اجتماعياً وفكرياً مخلوقاً جديداً في نهاية القرن الثاني عشر. وكانت كلمة جامعة (universitas) في ذلك النظام تشير إلى نقابة الطلاب أو نقابة المدرسين. أما الاستعمال الحديث لكلمة الجامعة فقد شاع في القرن الخامس عشر. وكانت للجامعات سِمَة مشتركة مهمة واحدة ـ جميعها في مدينة، صغيرة أو كبيرة. وعجزت مدارس الأديرة الريفية عن التماهي مع «الانفجار التعليمي». لذا، لم تنشأ جامعات في الريف، في القرون الوسطى. وكانت للمدن وحدها القدرة على التكيّف مع أعداد الطلاب المتزايدة.

منذ الجامعات الأولى، نقع إلى محاولة للتخصص. ففي مدينة سالرنو (Salerno) ومدينة مونبلييه (Montpellier) تخصص الطلاب في الطب. وصارت بولونيا (Bologna) أول مركز لتدريس القانون. وفي شمال جبال الألب (Alps) صارت مدرسة الكاتدرائية في شارتر (Chartres) مركزاً لدراسة الآداب الليبرالية (artes liberales). وفي



نهاية القرن الثاني عشر ظهرت باريس مركزاً مهماً للدراسات اللاهوتية. وعرفت جامعة أوكسفورد بالبحث العلمي في مرحلةٍ مبكرة. وأحرزت مؤسسات التعليم هذه بسرعةٍ مركزاً دولياً. فقد قبلت طلاباً من جميع أنحاء أوروبا ليتعلموا الطب والقانون، واللاهوت. بكلام آخر، نال المجتمع منافع شكلت الأساس لنجاح الجامعات. فالدرس العام (studium generale) المختص بالقانون مثلاً لبّى حاجةً اجتماعية. فقد كانت هناك حاجة ملحَّة لمحامين مؤهلين في الدولة والكنيسة كليهما.

وأدّى الاختصاص بكثير من الطلاب إلى متابعة تعليمهم في جامعة أخرى. فإذا درس إنسان في باريس استعداداً ليصير مطراناً، فإنه فضلاً عن اللاهوت كان محتاجاً إلى معرفة قانونية بقوانين الكنيسة. لذا، كان عليه أن يسافر إلى بولونيا. والطلاب المتجولون أو «الطوافون» كانوا يمثلون سِمةً مهمة من سِمات مجتمع القرون الوسطى، وكانت حياتهم قاسية في ترحالهم على الأقدام التي كانت تدوم شهوراً، وأعواماً أحياناً.

احتلت الجامعة بسرعة موقعاً مركزياً ضمن نطاق المدينة. ويعتقد أن عدد سكان مدينة باريس كان حوالى 50,000 حوالى العام 1200. وكانت نسبة عدد الطلاب من هذا العدد 10٪. وكان مثل هذا العدد الكبير مصدراً لغضب اجتماعي ومصدراً مهماً للدخل عند الإقطاعيين والتجار، لذا لم تكن العلاقة بين الطلاب وبقية السكان خالية من الاحتكاك دائماً. والعنف كان شائعاً، وبعد سنين عديدة من الثورات والاحتجاجات الطلابية حصلت نقطة تحولٍ فاصلة كانت علامتها البيان الرسمي البابوي (parens scientiarum) في عام 1231 هو بمثابة الوثيقة العظمى (Magna Carta) لجامعة باريس. وفي البيان ورد أن للجامعة الحق في وضع قوانينها وقواعدها وبرامجها التعليمية ودرجاتها المعيارية. وفي الوقت ذاته، اعتبرت شهادات الجامعات



المختلقة متعادلة، أو يمكن تحويلها، على الأقل. وفي النهاية تمّ الاعتراف بالجامعة كشركة، أي مؤسسة ذات استقلالية معينة، أي إن لها الحق في إقرار محتويات التعليم وشكلها من دون تدخل خارجي. وهكذا، أحرزت الجامعة، بصورة تدريجية، حرية التعليم باستقلال عن الكنيسة وعن الدولة، فأصبحت لها مزاياها الخاصة واستقلالها، مما عُدّ تطوراً مهماً في مؤسسة الجامعة.

وقبل القرن الثامن عشر، كانت الجامعة مقسمةً إلى أربع كليات، هي: اللاهوت والقانون والطب وكلية الآداب (وفيها كانت تُدرّس الآداب الليبرالية السبعة). وكانت الكليات الثلاث الأولى تؤلف الكليات «العليا». أما كلية الآداب فكانت كلية إعداد وتعليم عام. وكان على الطلاب جميعاً أن يبدأوا بكلية الآداب. وكان عليهم أن يمكثوا في هذه الكلية سنوات عديدة حتى يصيروا قادرين على الدراسة في إحدى الكليات الأخرى. وقد تبدو فترة الإعداد الطويلة هذه مبالغاً بها. غير أن علينا أن نتذكر أن طلاب القرون الوسطى كانوا يبدأون الدراسة وهم في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من العمر، لذا فهم يحتاجون لبعض التعليم العام!

يبيّن التقسيم إلى كليات أنه كان من الصعب إيجاد مكان للرياضيات ولفروع المعرفة العلمية داخل جامعة القرون الوسطى. ويبدا أن فروع المجموعة الرباعية (quadrivium) هي التي صعب وضعها. وبرامج الدراسة في القرون الوسطى التي قدمت فروعاً علمية مثل الرياضيات والهندسة والفلك كانت قليلة، لكن من واجبنا أن نذكر هنا أنه وُجِد في عدة جامعات في القرن الثالث عشر بحّاثة درسوا العلوم، ولم يمارسوا التعليم. فكان هناك روبيرت غروستست (Robert Grosseteste) (1175 ـ 1253)، وروجر بايكون (Roger Bacon) (1215 ـ 1294) في أوكسفورد وباريس، اللذان حقّقا تقدماً



في علم البصريّات. وفي القرن الرابع عشر أحرزت الرياضيات مثلاً موقعاً مركزياً في كلية ميرتون (Merton College) في أوكسفورد. وحصلت نهضة مماثلة في الرياضيات في باريس أواسط القرن الرابع عشر، بقيادة نيكولا أورسم (Nicholas Oresme) (حوالى 1320 ـ 1382).

ومن السمات المهمة لجامعة القرون الوسطى كان الجدل المنطقي الصوري. وفي هذا المجال كان على المرء أن يشحذ أدواته المنطقية ويتعلم تقدير الحجج الجيدة. وغالباً ما كان بيتر أبيلارد (Peter Abelard) (1079 ـ 1142) هو الذي دعا في كتاباته إلى ذلك النقاش القائم على التناقض، وعرِف بـِ «نعم ولا» (Sic et Non). وإلى جانب المحاضرات (lectio)، كانت المناقشات (disputatio) عنصراً مهماً في نظام التعليم والتربية في القرون الوسطى (وحتى في أيامنا، يجب على المرشح للدكتوراه أن يمر بمناقشة طويلة وصعبة). ويجب أن تكون التمارين على النقاش مبدعة، مثل: «هل يجب أن يُعمد الوحش المولود برأسين كشخص واحد أو كشخصين؟».

كانت الدروس في جامعة القرون الوسطى بشكل رئيسي مسألة دروس نصوص. فعلى سبيل المثال، كانت دراسة الطب دراسة للمراجع الطبية اليونانية واللاتينية والعربية. ولدينا وصف لمادة دراسية من بولونيا تخص برنامج سنوات الطب الأربع. هناك أربع محاضرات في كل يوم. وكانت السنة الأولى مكرّسة للفيلسوف العربي ابن سينا (Avicenna) وكتابه عن الطب. والسنتان الثانية والثالثة كانتا مكرستين لدراسة غالن (Golen) وأبقراط (Hippocrates) وابن رشد (Averroës).

أما السنة الرابعة، فقد خصصت بشكل رئيسي لمراجعة البرنامج. وأول تشريح للجثث كان في بولونيا حوالى عام 1300. وفي عام 1396، أذنَ ملك فرنسا لجامعة مونبلييه (Montpellier) بتشريح



الجثث. وكان على طلاب مونبلييه الذين يدرسون الطب أن يذهبوا إلى المستشفى لكي يشاهدوا عمليات الجراحة ويمارسوها. وقيل إن الملاحظة الشخصية مهمة، لأن الجراحة بشكل رئيسي ذات علاقة بالجرأة. وقد حدث مرةً، عندما كان المسؤول يقوم بنشر جمجمة (عملية في الجمجمة)، أن أغمي على طالب عندما شاهد نبض الجمجمة. وقد يكون تعليق المسؤول ذا أهمية لطلاب الطب الجدد، عندما قال: «لذلك، فإن نصيحتي هي أنه يجب أن لا يقوم أحد بعملية قبل أن يرى العملية التي أجريت».

ولم تكن جامعة القرون الوسطى خالية من الديمقراطية الطلابية، فقد كان للطلاب في أمكنة عديدة قوة وتأثير أكبر مما هو الحال في أيامنا. على سبيل المثال نذكر أنه كان في بولونيا نقابات طلابية انتخبت مستشارين وأساتذة ثم طردتهم. وكان بإمكان الطلاب أن يغرّموا المحاضِر مالياً إذا بدأ محاضرته متأخراً، أو إذا لم يلتزم بمادة الدراسة، أو إذا تخطّى صفحات صعبة في نص الكتاب. وإذا قاطع الطلاب محاضراً، فإنه يخسر وظيفته. ومردّ الوضع القوي للطلاب في هذه الجامعة يعود إلى كونهم من عائلات غنية، ودفعوا رواتب المحاضرين. وبدأت مدينة بولونيا بدفع رواتب للمحاضرين حوالى عام 1350.

إن الذي شكل التقليد الجامعي في القرون الوسطى كان الرجال. ومعلوماتنا قليلة عن إسهام النساء في الحياة الفكرية في مجتمع القرون الوسطى، على الرغم من إشغالهن وظائف مركزيةً في الأديرة والمستشفيات. وقد أظهرت دراسة حديثة أن عدداً من النساء كنَّ في القرون الوسطى بارزات في الفلسفة واللاهوت. وهنا، غالباً ما نتكلم على «التقليد النسوي الخبيء». وقد تكون أشهرهن هيلدغارد من بنجن (Hildegard of Bingen) (1098 ـ 1179) التي أسست ديراً قرب بنجن، في ألمانيا. وكتبت عدة كتب، من بينها كتاب: **اعرف طرق**



الله (*scivias*)، وهي التي كانت المبادرة في مسألة تأنيث تصوّر الله. ومثلها كانت جوليان من النروج (Julian of Norwich) (1340 تقريباً) التي تكلمت عن الله بقولها «أمنا».

كان أكثر النزاع الفكري في جامعة القرون الوسطى بين المذهبين الاسمي والواقعي. وخلال القرن الرابع عشر احتلَّ المذهب الاسمي مركزاً قوياً داخل الجامعة، وخابت المحاولات المختلفة في وقف تقدمه. وصار المذهب الاسمي «الأسلوب الجديد» في الفلسفة. وتحول المذهب الواقعي التقليدي إلى «اسلوب قديم». وأشار الأسلوب الحديث إلى لوثر لاهوتياً وإلى المذهب التجريبي ـ الحسي البريطاني فلسفياً.

الفلسفة العربية والعلم

فُقِدَ معظم الإرث الفلسفي والعلمي اليوناني في الغرب في الفترة الزمنية الممتدة من سقوط الإمبراطورية الرومانية والنهضة الثقافية العظيمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وعلى كل حال، نقول إن الفلسفة والعلم اليونانيين حُفِظا في القرون المظلمة، في المنطقة الثقافية العربية ـ الإسلامية. ومن المهم أن نؤكد في الوقت ذاته أن العرب لم يكونوا مجرد متلقيَن سلبيين للثقافة والعلم اليونايين. والأصح أن نقول إنهم حصلوا على الإرث من الحقبة الهيلينية بفعالية وتابعوه بطريقة خلاّقة. وكان اكتسابهم ذلك الإرث مصدر تقليد علمي جديد ساد النشاط الفكري إلى زمن الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وعلى الرغم من أن السلالات الحاكمة العربية تسلمت السلطة في مناطق كانت تحت الحكم الروماني، فإنه لم يحصل انقطاع في الحياة الفكرية في مصر أو سورية أو العراق، أو إيران. وكان في



سورية وإيران وأمكنة أخرى تقليد هيليني فلسفي وعلمي. وهنا، تُرجمت أعمال أرسطو وفلاسفة يونانيين آخرين إلى اللغة السريانية في مرحلة مبكرة. أما الاختراق العظيم في الانتقال الثقافي فقد حدث في زمن الخلفاء العباسيين في بغداد. وكان حكم هارون الرشيد - 809) (786 علامة البداية لنهضة هيلينية شاملة في العالم العربي. وابتدأت بمشروع ترجمة واسع. واكتمل الكثير من العمل في أول الأمر، بفضل المسيحيين الذين كانت السريانية لغتهم الثقافية. وقد دعم الخليفة الرشيد، بقوة، الباحثين الذين درسوا اللغة اليونانية والذين ترجموا الأعمال اليونانية الفلسفية والعلمية. كما أنه أرسل بعثات إلى الغرب ليبتاعوا مخطوطات يونانية.

وتألف قسم مهم من عمل الترجمة من توسيع المفردات العربية وتطوير تصورات فلسفية وعلمية تقابل التصورات اليونانية. وقد أدى حنين بن إسحاق (808 ـ 873) دوراً مهماً في تلك العملية. وحصل استيعاب لأقسام مهمة من الثقافة اليونانية في هذه اللغة الغنية ـ ما خلا الخطابة والشعر والرواية والتاريخ التي لم تحظَ باهتمام كبير عند العرب. فقد تركّز اهتمامهم على الفلسفة (أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة)، وعلى الطب والبصريات والرياضيات والفلك والمعارف السحرية الخفية مثل الكيمياء القديمة (Alchemy) والسحر. وقبل نهاية القرن التاسع تمّ تأسيس بغداد مركزاً عربياً للتعليم. ولم يكتسب العرب الثقافة الهيلينية وحدها، ففي الشرق كان هناك تماسّ مهم مع إيران والهند والصين. وفي وقت مبكر في القرن التاسع استخدم الخوارزمي (حوالى 800 ـ 847) الأرقام الهندية ـ المدعوة بالأرقام العربية ـ في الحسابات في علم الحساب. وأدّى عمل الترجمة الواسع والوساطة الثقافية إلى نشوء مكتبات جديدة، جرت العادة على أن تكون مرتبطة بالمساجد والمدارس (المدارس الإسلامية). وفي القرنين العاشر والحادي عشر، وُجدت مئات من



المكتبات على مدى العالم العربي، وفيها مجموعات كبيرة من الكتب. وقيل إن مكتبة بغداد في ذروتها ضمت 100,000 مخطوطة. وبمقارنة ذلك، لم يكن في السوربون (Sorbonne) (باريس) سوى 2000 مخطوطة في القرن الرابع عشر، وهذا تقريباً الرقم نفسه الذي كان في مكتبة الفاتيكان في روما خلال الفترة نفسها. كما يمكن أن نذكر أيضاً أن العرب تعلموا من الصينيين كيف يصنعون الورق في القرن الثامن. واتّسع استعمال الورق في القرن العاشر إلى حد التوقف عن استعمال ورق البردي في الكتابة. أما في أوروبا فقد بدأ إنتاج الورق، أول ما بدأ، حوالى عام 1150، وكان العرب في إسبانيا هم الروّاد في ذلك.

كانت أهم إسهامات العرب في تطور العلم في ميادين الطب والفلك وعلم البصريات. ويعتبر الطبيب والفيلسوف العربي أبو بكر الرازي (865 ـ 925) أول من درس أمراض الأطفال مثل الحصبة والجُدري. وألّف الرازي عدة كتب مدرسية، كان انتشارها واسعاً ليس بين العرب فحسب وإنما في الغرب أيضاً. وترجمت أعماله إلى اللغة اللاتينية في القرن السابع عشر.

تابع ابن سينا (980 ـ 1037) عمل الرازي. وكطبيب كان تأثر ابن سينا بجالينوس (Galen) عظيماً (انظر الفصل 5، العلوم...) وكان عمله الرئيسي هو كتاب **قانون الطب** جمعاً واسعاً لأفضل ما في الطب اليوناني والعربي. وقد أعتمد كتاباً مدرسياً أساسياً في تعليم الطب في الجامعات الأوروبية في القرن السادس عشر[20]. كما كان ابن سينا فيلسوفاً مهماً، فقد حاول مثل العديد من اللاهوتيين

---

(20) Nancy Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: "The Canon» and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton, NJ: [n. pb.], 1987).



المسيحيين أن يصوغ حقائق الإسلام بتصورات المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية المتأخرة (الأفلاطونية الجديدة). ورأى ابن سينا أن الله هو العلة الأولى، أو الخالق. ويجب فهم العالم المخلوق سلسلة من الفيض من الله، أي إن فيض النور الإلهي خلق الروح الإنسانية، والحياة الإنسانية يجب أن تكون رحلة عودة إلى النور، الله. وكانت النقطة الحاسمة في فلسفة ابن سينا متمثّلةً في نظرته إلى المادة. وانطلاقاً من احتفاظه بفكر أفلاطون وأرسطو بدا وكأنه رفض الفكرة التي تفيد أن الله خلق المادة من العدم (ex nihilo)، أي أن الفيض من النور الإلهي ملأ المادة، لكنه لم يخلق المادة، وكانت هذه نقطة البداية لنزاع مرٍّ داخل الفلسفة الإسلامية الأولى. فقد هوجمت فلسفة الأفلاطونية الجديدة عند ابن سينا من الغزالي (1058 ـ 1111) في كتب عديدة، وكان الغزالي أحد أعظم المتصوفين واللاهوتيين الإسلاميين. وكانت نقطته الرئيسية هي في قوله، إن إله الفلاسفة ليس الله الموجود في القرآن. وعندما يحصل نزاع بين الفلسفة والقرآن، على الفلسفة أن تخضع. وكما نعرف، حدثت نزاعات مماثلة في العالم المسيحي حوالى الزمن ذاته.

تحدّي الغزالي واجهه ابن رشد (1126 ـ 1198). وغالباً ما اعتبر ابن رشد، في الغرب، أكثر المفكرين العرب نفوذاً. ولد ابن رشد في مدينة قرطبة (Córdaba)، وتلقى تعليماً كاملاً في المعارف العلمية في زمانه. وكان لبعض الوقت قاضياً في إشبيلية (Seville) وقرطبة، وأنهى حياته طبيباً شخصياً للخليفة من مراكش. وفي أوروبا اشتهر ابن رشد بتحليلاته الشاملة لأفلاطون وأرسطو. وقد أثر تأثيراً عظيماً على توما الأكويني، وكان ابن رشد علامة بارزة في التفكير المدرسي إلى القرن السابع عشر. وفي نزاعه مع الغزالي، قال ابن رشد بعدم وجود أي تناقض بين نتائج الفلسفة والقرآن، فقال: «لمّا كان هذا الدين حقاً



ويشجع البحث الذي يؤدي إلى معرفة الحقيقة، فنحن المجتمع المسلم، نعرف أن البحث بعونٍ من النقاش لا يؤدي إلى نتائج تعارض ما أعطتنا إياه النصوص المقدسة. لأن الحقيقة لا تتناقض مع الحقيقة، بل تنسجم معها، وتشهد لها[21].

إذاً، أنّى لنا أن نشرح التناقضات الواضحة؟ هنا قدم ابن رشد مبدأً في التأويل أدى أيضاً دوراً مهماً في الفلسفة الغربيّة: أوضح أنه يجب أن لا نتناول كل شيء في القرآن حرفياً. فعندما يبدو هناك تعارض بين التأويل الحرفي لآيات القرآن مع العقل، فيجب تأويل الآيات مجازياً أو قصصياً رمزياً. لا بدّ أن يتضح من هذا العرض الموجز للنزاع بين الغزالي وابن رشد، أن الأصولية كان لها تاريخ طويل، فهي تحدٍّ قديم ومشهور داخل الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية كليهما.

وكان للعلماء العرب إسهامات بارزة في عدة ميادين، نذكر من بينهم ابن الهيثم (965 ـ 1039) الذي احتل مركزاً فريداً. أحرزت أعماله تقدماً مفاجئاً في علم البصريات من نواح عديدة. كما حقق ابن الهيثم تقدماً عظيماً في بحث العدسات، وفي المرايا الكروية والمنحنية. علاوة على ذلك، كان ممثلاً بارزاً للمنهج الاختباري في الظواهر البصرية، وحقق تحليلاً دقيقاً لكيفية عمل العين. واليوم، يُنظر إلى ابن الهيثم على أنه أعظم فيزيائي عربي. وقد أثّر تأثيراً عظيماً على العديد من العلماء الغربيين، بمن فيهم روجر بايكون، ويوهانس كبلر (Johannes Kepler)، وإسحق نيوتن (Isaac Newton).

---

(21) G. F. Hourani, *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: [n. pb.], 1961), p. 50.



وكان العرب متقدمين في ميدان الفلك أيضاً. وعملوا بشكل خاص على تطوير نماذج رياضياتية لحل المسائل المحيطة بالتعارض بين النظرية والملاحظة. وفي مرصد ميراغا (Meragha) في إيران، صحّح ابن الشاطر (المتوفى في عام 1375) نظام بطليموس (Ptolemaic) وزاد في تطويره إلى الحدّ الذي صيّره، وبمقدار كبير، معادلاً رياضياتياً لنظام كوبرنيكوس (Copernicus) الذي جاء من بعده[22]. وقبل كوبرنيكوس كانت النماذج الفلكية العربية هي الأكثر تقدماً عما كان في الغرب.

في جميع الميادين تقريباً، كميادين الفلك والرياضيات والطب والبصريات، كان العلماء العرب في عداد الأكثر تقدماً في القرون الوسطى. وظل العرب لأكثر من ستة قرون متقدمين على الغرب، تقنيّاً وعلمياً. ويبقى السؤال: لماذا لم يؤد العلمُ العربي إلى العلم الحديث؟ لماذا حدثت الثورة العلمية في أوروبا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم تحدث في العالم العربي ـ الإسلامي؟ وقد يكون السؤال الأكثر إلغازاً هو: لماذا مال العلم العربي بعد القرن الرابع عشر إلى الأفول؟ ولماذا صارت الفلسفة العربية والعلم العربي في حالة ركود؟ ليس بالإمكان إعطاء جواب شامل عن هذه الأسئلة هنا. وسنكتفي بمجرد الإشارة إلى جواب ممكن.

كان الفلاسفة والعلماء العرب الذين عرفناهم مسلمين كلهم. وقد أقاموا عملهم على الفلسفة والعلم اليونانيين، من غير أن «يؤسلموا» المسائل والنتائج. وقد كان ذلك مجازاً ومحتملاً في البداية، لكنهم راحوا يتعرضون إلى نقدٍ متزايد من القادة الدينيين. وازداد الضغط الديني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وما كان

---

(22) Victor Roberts, «The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir,» *Isis*, vol. 57 (1966), pp. 365-78.



يدعي العلوم الأجنبية لا تلقى دعماً إلاّ إذا أمكن تبريرها دينياً، أو كان لها وظيفة دينية، مثلاً: كانت علوم الفلك والهندسة والحساب علوماً مهمة، لأن واجب المسلمين كان يقضي بأن يعرفوا الوقت الصحيح للصلاة، واتجاه مدينة مكة. أما من المنظور الديني، فقد انتقدت فروع علمية بداعي أن لا فائدة منها للنظرة القرآنية إلى العالم، أو لتدميرها تلك النظرة. وقد أدّت الأسلمة (Islamization) المتزايدة للعلوم اليونانية إلى تقييد ميادين البحث. وقد تكون تلك الأسلمة أحد أهم الأسباب التي أدت إلى الركود والأفول في القرن الخامس عشر.

فضلاً عن ذلك، كان الافتقار إلى أساس مؤسساتي للعلوم في الثقافة العربية مسألةً خطيرة. فالمؤسسة التعليمية الرئيسية عند العرب كانت المدارس. وكانت هذه المدارس التي بدأت تزدهر في القرن الحادي عشر المؤسسات الثقافية الرئيسية الإسلامية. وكانت مكرّسةً بشكل رئيسي للعلوم الدينية أو الإسلامية. وتركّزت جميع ميادين التعليم على دراسة القرآن، وحياة النبي وصحابته، والقانون الإسلامي (الشريعة). أما الفلسفة والعلوم الطبيعية فلم يكونا جزءاً من برنامج الدراسة، لكن نصوصاً مهمة نسخت في المدارس وأضيفت إلى المكتبات. وعمل فلاسفة وعلماء كثيرون في المدارس، لكنهم لم يحاضروا عن الفلسفة والعلم اليونانيين. لذلك، صار الاشتغال في «العلوم الأجنبية» مسألة نشاط خاص، أو ارتبط بالمساجد (علم الفلك) وبالبلاطات الملكية (علم الطب). ولم يؤسس إطلاقاً علم عربي مستقل ومصدّق عليه من النخبة الدينية والسياسية في العالم العربي ـ الإسلامي. كما لم يعترف إسلام القرون الوسطى بنقابات التجار والصنّاع والشركات. لذا، كان من الصعب شرعنة قيام مجموعات حِرَفية من الطلاب والمدرسين.



ونتج عن ذلك، استحالة تأسيس مؤسسات أكاديمية مستقلة تتمتع بحكم ذاتي ـ كما كانت ميزة الجامعات الأوروبية في أواخر القرون الوسطى. وربما كان أهم سبب للركود في القرن الرابع عشر يَمْثُلُ في أن العرب لم ينشئوا جامعات مستقلة مجازة أو مدعومة من مسؤولين مدنيين أو دينيين.

الأسئلة

- اشرحْ النقاط الرئيسية في نظرة أوغسطين إلى الله والكائن البشري والعالم. وصف أيضاً عقيدته عن الدولتين والتاريخ.
- ناقش نظرة أوغسطين إلى العلاقة بين المعرفة والإيمان الديني.
- بيّن كيف حاول الأكويني أن يوفّق بين الفلسفة والمسيحية. ودُلَّ على نظرته للمعرفة الطبيعية.
- اشرح نظرة الأكويني إلى القوانين وأساسها.
- اشرح المواقف المختلفة من «مسألة الكليات».
- اشرح، بصورة خاصة، مَوقِفَي الأكويني ولوثر.
- ناقش المذهب الاسمي ومذهب الاختيار عند لوثر (وإذا شئت: قارنه مع الأكويني).

مراجع إضافية

مصادر أولية

Martin Luther. *Works: American Edition*. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. St Louis/ Philadelphia: [n. pb.], 1955. 55 vols.



St Augustine. *Against the Academicians*. Translated by Peter King. Indianapolis, IN: [n. pb.], 1995.

———. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. New York: [n. pb.], 1994.

———. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. Oxford: [n. pb.], 1991.

———. *On Being and Essence*, Thomas Aquinas. Toronto: [n. pb.], 1949.

Thomas Aquinas. *On the Truth of the Catholic Faith*. New York: [n. pb.], 1955 - 1957. 5 vols.

مصادر ثانوية

Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: [n. pb.], 1980.

Huff, Toky E. *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and The West*. New York: [n. pb.], 1993.

Thompson, W. and D. J. Cargill. «Martin Luther and the «Two kingdoms.»» in: Thomson, D. (ed.). *Political Ideas*. Harmondsworth: [n. pb.], 1969.

Tranøy, K. E. «Thomas Aquinas.» in: *A Critical History of Western Philosophy*. New York: [n. pb.], 1965.





الفصل السابع

بزوغ العلوم الطبيعيّة

النقاش الحاد حول المنهج

كان لانبعاث ثقافة العصور القديمة، وتحديداً عصر النهضة، أهمية واضحة في تأسيس العلوم التجريبية. فعندما سقطت الإمبراطورية الرومانية الشرقية في عام 1453، هرب عدد من رجال العلم إلى الغرب. وأدّى وصولهم إلى هناك إلى إعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية القديمة، وبخاصة أفلاطون ـ تماماً، كما يسّر العرب تجديد المعرفة بأرسطو. وقد ساعد إدخال النظريات اليونانية، في القرن الخامس عشر، على خلق الأحوال التي مكّنت من تأسيس العلوم الاختبارية. فمن جهة، صارت هناك تصوّرات ونظريات كافية ـ من الفلسفة اليونانية ـ ومنهج منطقي ـ من التدريب على الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى ـ ومن جهة أخرى، برز اهتمام واعٍ جديد باستغلال الطبيعة والسيطرة عليها ـ أي تحويل الاهتمامات إلى اهتمامات دنيوية (Secularization)، وهي مسألة نمطية ميزت عصر النهضة.

لقد ذكرنا من قَبل أن الانتقال الذي حدث في القرون الوسطى من الواقعية التصوّرية إلى المذهب الاسمي، كان، بشكلٍ من



الأشكال، نقلةً للاهتمام بالأشياء المادية، وأن ذلك قد يكون أدى دوراً في نشوء فجر العلوم الطبيعية وبزوغه. غير أن النظريات اليونانية التأملية كانت لها هي الأخرى أهميتها، مثلاً نظريات الذرات الميكانيكية عند ديموقريطس، والأهم من ذلك كله، هناك الفلسفة الأفلاطونية الجديدة الواقعية ـ التصوّرية الخاصة بالرياضيات، والتي كان لها تأثير عظيم، وبخاصةً على المفكر نيكولا الكوزائي (Nicholas of Cusa) (1401 ـ 1464) في أوائل عصر النهضة، ومن بعده على كوبرنيكوس وكبلر. غير أنه مهما كانت أدوار تلك العوامل المختلفة، يبقى أن الجمع بين النظرية والاهتمام العملي في عملية الاستفادة من الأشياء كان فذّاً واستثنائياً في عصر النهضة. ولأول مرة في التاريخ، حصل مثل ذلك الجمع. ففي معظم الثقافات كان هناك اهتمام باستعمال الأشياء، لكن كان هناك افتقار إلى نظريات وإلى أحوال اجتماعية كافية. وكان الحاصل هو السحر ورجال الطب المشعوذين، ولم يكن علماً ولا تكنولوجيا. لقد كان اليونانيون استثنائيين، ومن وجوه عديدة. وباختصار نقول كانوا يملكون النظريات، لا الاهتمام باستغلال الطبيعة. وكان الفلاسفة اليونانيون يرون النظريات قيمة في ذاتها.

لا شك في أن ما ذكرناه قبل قليل إنْ هو إلاّ تبسيط كبير، فقد كان بزوغ فجر العلوم الطبيعية في عصر النهضة نتيجةً لعملية طويلة، حصل فيها نشوء وتطور في المفاهيم العلمية في فلسفة القرون الوسطى، ونمو وتطور في التكنولوجيا في الحِرَف وفي الزراعة[1]. وبعد اعتبارنا لهذا التحفظ، يمكننا القول إن العلوم الطبيعية لم تنشأ

---

(1) حول العلاقة بين العلم والرؤية العملية، انظر: J. D. Bernal, *Science in History* (I-II) (London: [n. pb.], 1969).



بالنظرية وحدها، ولا بالاهتمام العملي وحده. إذ كان لا بدّ من وجود كلا العاملين في الوقت نفسه. وهذا ما حصل في عصر النهضة.

قبل نهاية القرن السابع عشر، تأسست الميكانيكا التقليدية التي هي أساس العلوم الاختبارية والرياضياتية. فصار هناك عندئذٍ ثلاثة نشاطات فكرية تدرس الحقيقة، وهي: اللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعي ـ بالمقارنة مع ما كان في القرون الوسطى، نعني اللاهوت والفلسفة حصراً. لذا، كان يهم الفلسفة أن تحدد مكانها بالنسبة إلى العلم. وجرت في العصر الجديد محاولات لإيجاد حدّ بين الفلسفة والعلم الطبيعي ـ مثل فلسفة الفيلسوفين العقليين ديكارت ولايبنتز والفيلسوفين التجريبيين ـ الحسيين لوك وهيوم، والفيلسوف الترانسندنتالي كَنْت. إنما لا يصح الاستمرار في القول إن الفلسفة هجرت اللاهوت لصالح العلم الطبيعي. فاللاهوت المسيحي بقي لوقتٍ طويل الخلفية التي لا تخطئها العين بالنسبة إلى معظم الفلاسفة، بمن فيهم ديكارت ولوك وبيركلي.

لم يكن تأسيس العلوم الاختبارية بالأمر السهل. ففي القرون الوسطى دار نقاش حاد بين المدرسيين. وكانت ذروة القرون الوسطى فترة عقلانية، ولكن ركزت المناقشات على حجج أخرى لا على الطبيعة. فقد عرف الحكماء من الرجال كيف يسيِّرون حججاً فعّالة ضد خصومهم. غير أن المهمة باتت تختص بكيفية فهم الطبيعة والسيطرة عليها، وكيف يقوم الإنسان بذلك؟ وكيف يبدأ الإنسان بذلك؟

الجواب عندنا بسيط. ويمكن الوقوع إليه في أي كتاب علوم مدرسي نستعمله في المدرسة الثانوية. غير أن الإجابة في ذلك الزمان كانت أبعد ما تكون عن البساطة. واستغرق الحال قرنين، على



الأقل، قبل أن توضع الأسئلة الصحيحة التي يجب إثارتها، وقبل معرفة التصورات والمناهج الملائمة التي يجب توظيفها. وكانت الفترة الزمنية التي يمكن وصفها بتعبير «الجدل حول المنهج» (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر)، فترة تشوش فكري من نواحٍ عديدة، فعرف ذلك العصر بعصر الكيمياء السحرية، زمن فاوست (Faust). ونما اهتمام شغوف بالسيطرة على الطبيعة في استخراج الذهب من الرصاص، وفي إيجاد الأكسير الذي يطيل حياة الإنسان ويجعل شبابه أبدياً. غير أن أحداً لم يعرف كيف السبيل إلى تحقيق تلك الأشياء.

لم يكن عصر النهضة ببساطة مجرد الحقبة الزمنية التي عاد فيها النور ـ مقابل القرون الوسطى بوصفها «عصور الظلام»، فبدلاً من ذلك ساد الزمن الذي انطفأ فيه النور تقريباً! فكانت فلسفة عصر النهضة، ومن نواحٍ عديدة، مضطربة فكرياً أكثر من فلسفة القرون الوسطى[2]. كما يجب علينا عدم ارتكاب الخطأ بخلاف النظرة الإيجابية لعصر النهضة عموماً، وببساطة. فالاضطراب الفكري في عصر النهضة كان نتيجة محاولة الإبداع والحقيقة المفيدة أن المبدعين لزمهم بعض الوقت ليحددوا وجهتهم.

---

(2) يمكننا، بأسلوب توماس (Thomas) العقلي البارد، أن نقتبس شيئاً مما قاله فيلسوف الطبيعة في عصر النهضة جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (1548 - 1600) على لسان أحد الشخصيات في محاورة عن المادة: عندما أراد أرسطو ـ في كتاب الفيزياء ـ أن يلقي ضوءاً على مسألة المادة، استخدم جنس الأنثى كمرآة ـ أقول هو جنس متقلّب وسهل الانقياد ومتغير وضعيف وتعيس وقذر وحقير ورديء وتافه وخسيس ولا قيمه له ووقح وفاسق وفارغ وعبثي ومشوّش ومجنون وخائن وكسول وجبان وعاقّ وبليد واشلّ وناقص وغير مكتمل ومقطوع ومبتور وصدئ متآكل ومؤذٍ ومعدٍ وفاسد ـ ميت ـ أقول وهو يفيد كمذكّر بمقدار الشك بالممارسة العامة المتعلقة بمسألة رفع قيمة عصر النهضة على حساب القرون الوسطى، انظر: (Della Causa, *Principio e Uno*, Translated from the Norwegian by R. W.).



خلال القرن السابع عشر، بدأت العلوم الاختبارية تأخذ شكلاً. فمثّل الاضطراب الفكري في عصر النهضة مرحلةً انتقالية لازمة لكي تبدأ الحياة الفكرية بدايةً جديدة.

وكانت العودة إلى تلقن الفلسفة اليونانية غنية، وبخاصة بعناصر من فكر ديموقريطس ـ الطبيعة تتألف من جزيئات مادية صغيرة تدور في الفراغ ـ ومن تعاليم أفلاطون والفيثاغوريين ـ الرياضيات هي المفتاح للعمليات الطبيعية. فنشأ علمٌ وظّف لغة الرياضيات (الصيغ والنماذج وأشكال الاستدلال وتصوّرات كميّة المادة والقوة والتسارع. . . إلخ) المألوفة لدينا من الميكانيكا الكلاسيكية. وشكّل ذلك علماً لا هو استنباطي فحسب ولا استقرائي، وإنما هو علم افتراضي ـ استنباطي.

ولكي نفهم هذا التغير، يجب أن نتذكّر بعض النقاط الابتدائية في علم المناهج العام. ففي الرياضيات والمنطق نبدأ من مقدّمات معينة (بديهيات)، وبمساعدة قواعد استنباط معينة نصل إلى قضايا مبرهنة (نظريات). وندعو هذا الشكل من التفكير منهج **الاستنباط** (انظر إقليدس (Euclid)). وفي مقابل منهج الاستنباط هناك منهج **الاستقراء**، أي: هو شكل من التفكير يقوم على تطبيق قضية تصدق على عدد محدود من الحالات من نوع معين، ليشمل جميع الحالات من ذلك النوع.

على سبيل المثال، لقد لاحظنا لثماني سنوات البطّ في بحيرة جبل سميث، وكل ما لاحظناه كان اللون الرمادي، فنستنتج أن «جميع البط ذو لون رمادي». وهكذا، نكون قد وضعنا زعماً قوياً بشكل مبالغ به، لأننا لم نشاهد جميع البط. قد يكون هناك بط لم نشاهده في بحيرة جبل سميث، كما إننا لم نشاهد جميع البط في



جميع الأماكن، كما لم نرَ جميع البط الذي كان قبل أن نولد، ولا جميع البط الذي سيعيش في المستقبل. العلاقة بين ما شاهدناه والنتيجة التي توصلنا إليها هي مثل العلاقة بين عددٍ محدود واللانهاية. طبعاً بإمكاننا أن نختبر هذه النتيجة التي أدّى إليها الاستقراء وهي «جميع البط لونه رمادي» عن طريق قيامنا بملاحظات جديدة وبجمع معلومات من آخرين شاهدوا البط في أمكنة أخرى وفي أوقات أخرى. فإذا صادف أن رأى أحدٌ بطةً لونها ليس برمادي، فإن نتيجتنا تلك سوف تدحض، لكن نقول إنه بصرف النظر عن عدد المشاهدات التي نقوم بها للبط الرمادي اللون، فإن العلاقة بين عدد مثل تلك المشاهدات وعدد المشاهدات الممكن القيام بها ستكون مثل العلاقة بين عدد محدود واللانهاية. لذا، من الممكن دحض النتائج عن طريق الاستقراء، ولا يمكن إثباتها إثباتاً كاملاً[3].

في النقاش الحاد الذي دار في عصر النهضة حول المنهج، ظهرت ضرورة استراتيجية لتحرير البحث من المثال العلمي الاستنباطي الذي ساد الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى (لا الفلسفة اليونانية). وأشكال الاستنباط المنطقي المحض لا تؤدي إلى معرفة جديدة (منطقياً)، فالنتيجة التي نتوصّل إليها سبق وجودها وجوداً ضمنياً في المقدّمات. والأجوبة الاستنباطية يقينية، لكنها عقيمة عند من يسعون للحصول على معرفة جديدة. والمعرفة الجديدة هي التي كانت مطلوبة في عصر النهضة. وعائق الاستنباط ذاك لا يعني أنه غير صحيح، بل يعني أنه غير مثمر.

لذا، فإن أحد المنظّرين في ذلك النزاع الإبستيمولوجي فرانسيس بايكون (Francis Bacon) (1561 ـ 1626) هاجم منهج

(3) انظر بوبر، الفصل 26 من هذا الكتاب.



الاستنباط كمثال علمي أعلى. غير أن الواضح هو أن منهج الاستنباط ظلّ يؤدي دوراً مهماً في العلم الجديد. والجديد الجديد تمثّل في خلق مجموعة ديناميكية من الفرضيات والاستدلال الاستنباطي والملاحظة. وعرفت هذه المجموعة باسم منهج **الفرضية والاستنباط** (Hypothetico - Deductive Method).

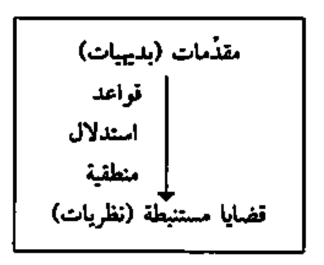
عندما نعمم بطريقة استقرائية منطلقين من القضية: «الـ 7,645 بطة التي شاهدتها في بحيرة جبل سميث رمادية اللون» إلى القضية: «جميع البط رمادي اللون» نحن لم ندخل تصوّرات جديدة. كنا دائماً نتكلم على بطّ رمادي اللون، فضلاً عن أننا أخطأنا في وضع نتيجةٍ غير صحيحة منطقياً. لذا، فإن دفاع بايكون عن منهج الاستقراء يولّد مشكلة منطقية. غير أننا إذا ما وضعنا فرضية تفيد أن الكرات التي تتدحرج على هذه الطاولة تتبع الصيغة الرياضياتية F = ma (أي القوة تساوي الحجم (mass) مضروباً بالتسارع (accleration)) نكون قافزين من تصوّرات على مستوى الملاحظة ـ الكرات والطاولة. . . إلخ. إلى تصورات معبَّر عنها في الصيغة الرياضياتية على مستوى التجريد ـ قوة، وحجم، وتسارع. ولا يمكن أن نرى «القوة» أو «الحجم» أو «التسارع»، فهذه تصورات تم أنشاؤها بعلاقتها مع فرضية، وجميعها صيغ بلغة الرياضيات. وبكلمات أخرى، نحن لا نتصوَّر صيغة من النوع F = ma بطريقة استقرائية. فصياغة فرضية بلغة الرياضيات هي غالباً ما تأتي مختلفة عن الاستقراء، فنحن نخترع الصيغة. أما كيف نصل إلى الصيغة، فمسألة لا صلة لها بالأمر. وقد يحدث ذلك فجأة ونحن نحتسي فنجان قهوة.

يحسم الاختبار مدى مناعة الفرضية إمكانية الدفاع عنها. فمن الفرضية نستنبط قضايا معينة عن الأشياء التي لا بدَّ من أن تحدث إذا كانت الفرضية صحيحة. ثم نحاول أن نحدد ما إذا حدثت.

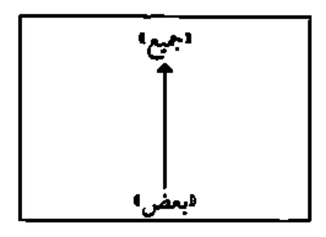


فالاستنباط جزء من اختبار الفرضية[4]. وهذا هو سبب تسميتنا المنهج بأنه منهج الفرضية والاستنباط.

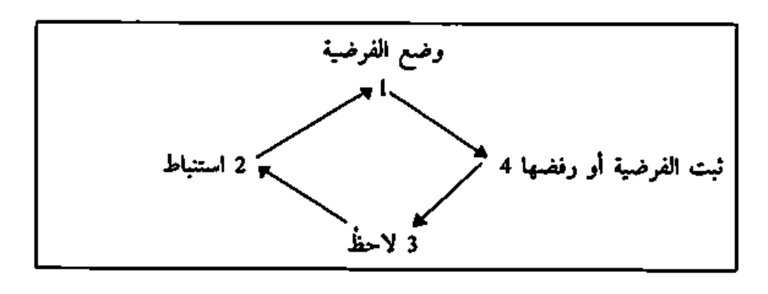
الاستنباط:



الاستقراء:



منهج الفرضية والاستنباط:



(4) انظر، من بين كتابات أخرى: Karl R. Popper, *The Logic of Scientific* = *Discovery* (London: [n. pb.], 1959),



إذا خضعت فرضية للاختبار بما فيه الكفاية، ولم تدحض، فإنها تصير نظرية ـ مما قد يؤدي إلى معرفة جديدة. وتظل هذه المعرفة غير مؤكدة بشكل مطلق. ودائماً هناك احتمال بأن تدحض الاختبارات المستقبلية تلك النظرية. وهكذا، نجد أن البحث الذي يعتمد منهج الفرضية ـ والاستنباط يتضمن في الممارسة تناوباً مستمراً بين الفرضيات المقترحة والاستنباط بواسطة الملاحظة والاختبار. فبالتالي تتخذ عملية البحث في الممارسة مسيرة حلزونية لا تعرف نهايتها. وبما أن الاختبار يتطلّب، في معظم الأحيان، إنشاء أحوال خاصة ـ مثل كرات كروية بصورة كاملة، وطاولات ملساء بشكل كامل، وعدم وجود ريح مزعجة. . . إلخ ـ فإن ما نحتاجه هو الاختبارات المنظّمة. فيجب أن يجري الاختبار بطريقة منظمة، وبتركيزٍ خاص على المقوّمات التي قد توهن الفرضية، بغية اختبارها اختباراً كافياً.

يمكننا بواسطة منهج الفرضية ـ والاستنباط أن نتنبأ بعمليات المستقبل الطبيعية وربما تنظيمها والسيطرة عليها. وهنا، نجد اندماجاً بين النظرية والتطبيق، أي إن المعرفة القائمة على منهج الفرضية ـ والاستنباط تقدم لنا رؤية للظواهر الطبيعية وسيطرة عليها، فالمعرفة قوة (فرانسيس بايكون).

لقد ذكرنا ثلاثة مناهج ـ الاستنباط والاستقراء ومنهج الفرضية ـ الاستنباطي ـ وذكرنا أن العادة في ذلك الزمن عند تأسيس العلوم الطبيعية كانت تأكيد التعارض بين الاستقراء والاستنباط، لأن تصوّر العلوم معارف مؤلفة من الفرضيات ـ الاستنباطية لم يكن قد حصل. وتلك كانت الكيفية التي نُظِرَ بها إلى المسألة المنهجية من منظور

= ويقول بوبر إن النظريات التي لا يمكن تكذيبها ليست بنظريات علمية، انظر الفصل 26 من هذا الكتاب.



العلوم الطبيعية. وعلى كل حال، وفي زمن حركة الإصلاح الديني (Reformation)، تجدَّد وضع أهمية على تحليل النصوص، وبالتالي على نوعٍ آخر من المنهج. فقد أراد البروتستانت العودة إلى الكتاب المقدس، غير أن السؤال هو: هل الكتاب المقدس موجود ليفهم؟ فقد مرّت قرون عديدة منذ كتابته، فكيف يستطيع الناس في زمن الإصلاح أن يفهموا فهماً كاملاً نصاً تشكل بتعليم يهودي قديم؟ فلا يستطيع أي من المناهج الثلاثة التي ذكرناها أن يوفِّر عوناً. وإن شرح نصوص لثقافة قديمة ليس بمسألة سيطرة بالمعنى التكنولوجي، بل يتعلق بالنفوذ إلى أفق الفهم الذي منه انطلق المؤلف وكتب. وهكذا، تجدَّد الاهتمام بمنهج التأويل، الهيرمينوطيقا (Hermeneutics)، في زمن الإصلاح، مع أن التأويل قديم قدم الفلسفة نفسها.

وتماماً، مثلما كان بعض الفلاسفة مفتوناً بالتصورات التي وُظِّفت في الميكانيكا التقليدية، فإن بعضهم الآخر صار مفتوناً بالمنهج. أمّا آراء الفلاسفة الخاصة بما هو ذلك المنهج فقد كانت متباينة. ورأى بعضهم أن الجديد والجوهري يمكن الوقوع إليه في الموقف الاختباري ـ الحسي الريبي. وهذا ما نجده بشكل خاص عند الفلاسفة البريطانيين التجريبيين ـ الحسيين (لوك، وبيركلي، وهيوم) الذين أكَّدوا أن نقد المعرفة مبني على الخبرة. واعتقد فلاسفة آخرون أن الاستنباط والرياضيات هما أساسيان. وهذا ما نجده بخاصةً عند الفلاسفة العقلانيين (ديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز) الذين أكدوا الأنظمة الاستنباطية. ولنا عودة إلى فرعي الفلسفة الرئيسين هذين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونتابعهما بالتفصيل وصولاً إلى فلسفة كَنْت الترانسندنتالية.

كتب فرانسيس بايكون المدافع عن منهج الاستقراء عن العلم الجديد (Novum Organum) «الأداة الجديدة» الذي سيوفر لنا السلطة على الطبيعة، وعن المجتمع الجديد (Nova Atlantis) «الأتلانتس



الجديد» الذي سيصير بفضل العلم الجديد فردوساً أرضياً. وعبر عن سيطرة تكنولوجية على الطبيعة. والعقلية التكنولوجية هي المعرفة التي لا بدّ من أن تؤدي بنا إلى المجتمع الجديد. وبكلمات أخرى نقول: إن المسائل المنهجية والسياسية ربطتا ربطاً وثيقاً، وليس لنا سوى العلم وسيلة للسيطرة على الطبيعة بغية خلق المجتمع الجيّد. ونحن نعرف اليوم أن مزاعم بايكون صحيحة على نطاق واسع. فقد مكنّنا العلم القائم على الفرضية والاستنباط من تحسين أحوال معيشتنا، كما أدى هذا العلم دوراً في العملية التكوينية التي بها صار الإنسان مستقلاً[5].

ميّز بايكون نفسه عن أرسطو ـ الذي خالَ أن المجتمع الجيد يحتاج، وبشكل رئيسي، إلى أعمال ـ ومن القرون الوسطى ـ حيث قيل إن الفردوس في الآخرة، بينما اعتبر هذا العالم عملياً لا متغيراً. وقد كتب بايكون عن دولة مثالية فاضلة (utopia) يتخلّلها تطور تاريخي تصاعدي، خلافاً لدولة أفلاطون المثالية الثابتة المستقرة. وهذا تطوّر علماني، فالمجتمع هو الذي يجب تغييره، والغاية هي في هذا العالم، وليس في العالم الآخر. وبكلمات أخرى نقول إن الإيمان الحديث بالتقدم بدأ يأخذ شكلاً. ولم يعدْ التاريخ المقدَّس للخلاص هو جوهر التاريخ، إذ صارت قدرة الإنسان على استغلال الطبيعة والسيطرة عليها هي جوهر التاريخ، فالتاريخ يتحرك قُدُماً، ولكن بتوجيه من الإنسان.

---

(5) لا تنطبق عملية الصيرورة على القدرة على القيام بمزيد من الأشياء ليس إلاّ (بناء جسور ومحطات فضائية)، فالعلم في عصر النهضة والفترة الحديثة الأولى كان ينزع إلى جعل الناس مستقلين بإعطائهم رؤية تحريرية نافذة إلى العلاقات التي تتعلق بصورة الشخص عن نفسه ونظرته إلى العالم، من غير أن تكون لهذه الرؤية فائدة عملية دائماً في ذلك الزمن على الأقل. والمثل على تلك الرؤية هو ما تحقق في أبحاث الفضاء.



كان بايكون البشير بعصر التنوير (Enlightenment)، بمعنى أنه أراد أن يساعد إنسان زمنه على التقدم نحو رؤى أصدق ومواقف أفضل. وهكذا، حاول أن يبيّن كيف يمكن بسهولة تحريف الأفكار والمواقف وتقييدها. فبحث في ثلاثة أنماط من الانحياز:

1 ـ أوثان القبيلة (idola tribus)، وهي مفاهيم خاطئة تصدر عن الطبيعة البشرية، مثل التفكير الرغائبي، والتفكير بأن المجردات هي أشياء واقعية، والقبول بالخبرة المباشرة من غير الغوص في أعماق الأشياء.

2 ـ أوثان الكهف (idola specus)، وهي مفاهيم خاطئة تصدر عن المزاج الفريد لكل شخص وعن تربيته وخلفيّته. فجمعينا نؤول الأحداث من زوايانا الخاصة!

3 ـ أوثان السوق (idola fori)، وتخص التحريفات اللغوية. فنحن نستخدم تعابير مثل «القضاء والقدر» والمحرك الأول، كأنها واضحة ولها مدلولات واضحة.

4 ـ أوثان المسرح (idola theatri)، وهي مفاهيم خاطئة تصدر عن التعليم الفلسفي.

هنا، أمامنا برنامج كامل للتنوير وللصراع ضد الجهل والتحامل.

وكالعادة، كان فكر بايكون مؤذناً بقدوم عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

علم الفلك ـ كوبرنيكوس وكبلر

العلوم ومفهوم الخبرة

أما التغير العلمي الكبير والمفاجئ الذي أثّر أكثر من سواه على صورة الإنسان عن نفسه فكان تحوّل علم الفلك من نظرة مركزية



الأرض (Geocentric) إلى نظرة مركزية الشمس (Heliocentric). كذلك استخدم الفلكيون منهج الفرضية والاستنباط وتصورات تتعلق بوجود أجسام مادية وحركة. وكان أساس الخبرة المباشرة عندهم هو المشاهدة، وليس الاختبار. لذا، قد يكون من المفيد الإشارة إلى ثلاثة مفاهيم مختلفة للخبرة، هي:

1 ـ عندما نتكلم على خبرة الحياة، فنحن لا نعني المشاهدة المنظمة ولا الاختبار، بل تكوين الشخص وتعلمه من الخبرة الشخصية. ونحن نستخدم هذا المفهوم للخبرة في البسيكولوجيا (علم النفس)، عندما نتكلم على التحول الاجتماعي عند الصغار. وهنا، نحن نتكلم عن تطوير تصورات وبناء قدرة. مثلاً، عندما يتعلم الصغار التظاهر بواقع ما، يكونون قد نمّوا القدرة على التمييز بين الواقع والمظهر وعلى استعمال هذا التمييز في المواقف الاجتماعية. ولا يمكن نقل هذا النوع من خبرة الحياة إلى أناسٍ آخرين ما لم يكن لهم أنفسهم خبرات مماثلة. إذاً هناك «معرفة ضمنية» لا يمكن إيصالها بالكلمات وحدها. ونحن نملك بشكل عام مثل هذه الخبرات الحياتية في رفقتنا مع الآخرين الذين غالباً ما يساعدوننا في الحصول على مثل ذلك الفهم. لذا، فإن هذا النمط من الخبرة الشخصية متاحٌ للآخرين.

2 ـ في العلم، لدينا خبرة على شكل مشاهدة منظمة، فنحن نلاحظ ونسجل أنواعاً معينة من الحوادث وفقاً لتصورات معينة. وكما نلاحظ انطلاقاً من مفاهيم العلم السياسي، مثلاً دولة ـ المدينة اليونانية، ونسجل النتيجة على صورة تكون مفهومة من الآخرين المهتمين بالموضوع نفسه (انظر أرسطو)، أو نقوم بمشاهدة المكوِّنات التشريحية المختلفة للزواحف والطيور في جزر غالاباغوس (Galàpagos) (انظر داروين)، أو نراقب الكواكب بواسطة قياس



مواضعها وحركاتها (انظر تيكو براهي (Tycho Brahe)). ونحن لا «نرى» فحسب، وإنما ندرك أيضاً بواسطة تصورات معينة، ولا نحاول رؤية كل شيء، ولكن فقط بعض السّمات ضمن ميدان البحث المختار ليس إلاّ. وعندئذٍ، تُسجّل النتيجة لكي يستفيد منها آخرون، كما يمكن أن يمتصها آخرون. لذا، يمكن تنظيم مثل هذا النوع من الخبرة والسيطرة عليه في ما بين الأشخاص. وبقياسنا واستعمالنا تصورات رياضياتية في وصفنا المشاهدات نسهّل على الآخرين فهم ما نقول على وجه التحديد. وعلى أساس هذه الخبرات، يمكننا أن نصوغ فرضيات يمكن تعزيزها أو إضعافها بواسطة مشاهدات جديدة، وبكلمات أخرى نقول يمكننا أن ندير بحثاً بواسطة منهج الفرضية ـ الاستنباطي.

3 ـ على كل حال، يمكننا أن نؤثر على شروط الخبرات التي نسعى إليها في بعض الحالات. فعلى سبيل المثال، إذا لم نكن راضين بالمشاهدات العَرَضية لسقوط الأجسام، يمكننا أن نصمم اختبارات نجعل فيها الأجسامَ المناسبةَ تسقط من ارتفاع معين. وهكذا، يمكننا أن نحصل على تجارب جديدة باستمرار في الأوقات التي تلائمنا، وبالعدد الذي نحتاجه من المرات. وبهذه الطريقة تستطيع أن نحدّد العوامل التي نريد الإبقاء عليها ثابتة، وتلك التي نريدها متغيرة. وهكذا، يمكننا أن نغيّر بشكل منظم وزن الأجسام الساقطة وحجمها، أو نغير مسافة السقوط للجسم ذاته. وباختصار نقول يمكننا الاختبار كما يفعل العلماء اليوم، في ميادين تمتد من علم الفيزياء إلى علم البسيكولوجيا (علم النفس). وعلى سبيل المثال أيضاً يمكننا في علم الفلك أن نغيّر وضعية مشاهدتنا عن طريق تبديل معداتنا. غير أننا عاجزون عن الاختبار على أجسام البحث، مثل الشمس والأرض والأجرام السماوية الأخرى. غير أننا نستطيع أن



نقيم تجارب فكرية، ونتشيء نماذج نظرية وتقنية لحركات النجوم والكواكب.

العلوم كلها تستفيد من الخبرة بمعنى الملاحظة المنظمة (البند 2 أعلاه)، لكن بعض العلوم، وهذا وحده يقوم باختبارات على الأجسام قيد الدراسة (البند 3). كما يمكننا أن نقول إن كل نشاط علمي يتطلّب التفاعل (في ما بين الباحثين) كما في نمط التعلّم الذي دعوناه التشكل الاجتماعي أو تكوين البشر (البند 1): إن تعلّم العلم لا ينحصر في كسب المعرفة بحقائق معينة، ولكنه أيضاً يختص بكيفية اكتشاف تلك الحقائق، وبالتالي الوصول إلى مقدمة إلى أنماط معينة من التفكير والعمل. ويمكن توضيح النزاع حول النظرة إلى العالم في علم فلك القرن السادس عشر، على أساس تلك النقاط. فالحوادث الفعلية معروفة، لذا سنركّز هنا على بعض النقاط ذات الاهتمام الفلسفي.

كوبرنيكوس ونظام مركزية الشمس

أنشأ نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) (1473 ـ 1543) نموذجاً فلكياً جعل الشمس مركزه، وهو المعروف بنظام مركزية الشمس الذي تعارض مع النظام الشائع الذي مركزه الأرض، والذي يعود إلى بطليموس، وحظي بموافقة الكنيسة. كان هذا النظام الشمسي إنشاءً عقلياً عالياً ولكنه كان مدعوماً بمشاهدات ضعيفة. وكان نموذج كوبرنيكوس مع ذلك أبسط وأسهل من نظام بطليموس لجهة استعماله. غير أن مبدأ نظام مركزية الشمس لم يكن جديداً. فقد سبق أن اقترح عالم الفلك اليوناني أرسطرخس (Aristarchus)، ومنذ أمدٍ طويل، نموذجاً لمركزية الشمس. ومع ذلك كان كوبرنيكوس بنظريته متحدياً الكنسية والتعليم الأرسطي، ومولِّداً صراعاً استمر



طوال حقبة الإصلاح وعصر النهضة. لم يكن كوبرنيكوس ساعياً إلى ذلك الصراع. فقد نشر كتابه **حول دورات الكرات السماوية** (***On The Revolutions of the Heavenly Spheres***) (***De revolutioni bus orbium celestium***)، تحت الضغط، وهو في آخر حياته. وسرعان ما أحدثت نظرية كوبرنيكوس أثراً عظيماً في المناخ الفكري في زمنه. ولم يكن نظام مركزية الشمس ثورياً بالنسبة إلى الكنيسية وبالنسبة إلى التعليم الأرسطي ـ البطليموسي فحسب، بل ولّد ثورةً أيضاً في خبرة الحياة المباشرة. فقد دعا كوبرنيكوس قرّاءه أن يتخيلوا أنفسهم خارج المركز، وأن يلاحظوا العالم من منظور مختلف تماماً. وقد تطلبت نظريته القدرة على رؤية العالم والبشرية من منظور جديد كل الجدّة، أي أن على الإنسان، بوصفه ذاتاً، أن ينظر إلى العالم، وإلى نفسه من وجهة نظر مختلفة تماماً. وقد دعي هذا المنظور التفكيري الانعكاسي الاستبعادي والعكسي **بالثورة الكوبرنيكية**. وقد وظّف كَنْت هذه الثورة لتأويل المعرفة الإنسانية بطريقة جديدة. واعتبرت عند آخرين نقداً واقعياً للإيمان المتفائل والمفرط في تفاؤله بالعقل البشري، وموقع الإنسان في العالم. وقد كانت نظرة الإنسان السابقة إلى العالم صادرة من منظور شخصي، أما الآن فعليه أن يتخلّى عن ذلك الاستعلاء الذاتي الكاذب، وينظر إلى نفسه مجرد ذرة من الغبار في العالم! وفي ما بعد ومع ظهور نظرية داروين في النشوء ونظرية فرويد في اللاوعي تضاءل الإيمان العبثي بالعقل الإنساني إلى قيمته الحقيقية أخيراً! وصارت تلك النظريات مصدراً معيارياً لنقد الثقة التقليدية بالعقل البشري، وسمّو الإنسان في العالم. غير أن هذا النقد يفترض، وبلا ريب، أن لدى النقّاد أسباباً وجيهة لتشاؤمهم الخاص بالإنسان ـ وحتى لو كان لديهم مثل تلك الرؤية، فالأشياء ليست بتلك الحالة من السوء.



وهكذا، نجد أن نظرية مركزية الشمس التي قامت على مشاهدات منظمة وعلى نماذج رياضياتية مثّلتْ تحدّياً لخبرة الحياة المحترمة عبر الزمن. وهذه الحال وضعت الإنسان في أزمة إدراك ـ حسي ذاتي. نحن لا نتمكن من الوثوق بالشهادات المباشرة لعيوننا والتي تقول إن الأرض ساكنة وإن الشمس تتحرك في القبّة الزرقاء. واستناداً إلى بحثنا في أنماط الخبرة المختلفة يمكننا القول إن النظريات الجديدة المبنيّة على الخبرة العلمية (النوع 2) حوّلت الخبرة الحياتية للإنسان (النوع 1). وبكلمات أخرى نقول إن نظرة الإنسان إلى نفسه صارت علمية.

غير أن هذا التغيّر في نظرة الإنسان إلى نفسه كان غامضاً، فهو لم يمثّل نوعاً من انحطاط كوني للإنسان وحسب، بل أعطاه أيضاً وعياً ذاتياً إيجابياً وجديداً، أي إن النظرة الجديدة إلى العالم نسفت الاعتقاد بأن الكرات السماوية فريدة، وهي أعلى نوعياً بالنسبة إلى ذلك الجزء من العالم الذي يسكنه الإنسان. فضلاً عن ذلك، كانت هناك إمكانية لصورة ذاتية إيجابية سببها التقدم الذي صنعه الإنسان في استغلال العالم، وهنا نجد جذور الإيمان المدني العلماني القائم على العلم، الإيمان بالتقدم الذي ظهر في زمن التنوير. وقد يكون هذا افتراضاً، لكنه بالتحديد ليس صورة ذاتية سلبية.

كبلر ومدارات الكواكب

كغيره من الروّاد الكثيرين في الأزمنة الأخيرة، عاش يوهانس كبلر (Johannes Kepler) (1571 ـ 1630) في جوّ التوتّر بين القديم والجديد[6]. فقد رفض الفكرة التي تقول إن الكرات السماوية مختلفة

(6) A. Koestler, «Johannes Kepler,» in: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV (1972).



اختلافاً نوعياً عن الأرض، وبحث عن شروح ميكانيكية لمدارات الكواكب. غير أن قوانين حركة الكواكب الرياضياتية بدت لكبلر مغروسة في بعدٍ ميتافيزيقي عميق يصعب فهمه. ويشير هذا المزج بين الرياضيات والميتافيزيقا إلى علاقة بالتفكير القديم وصولاً إلى الفيثاغوريين. وكان كبلر مقتنعاً أن الله رياضياتي، وأن الأشكال الرياضياتية منتشرة في عالم الحواس الفاني. وفي الوقت نفسه، ساعد الاهتمام بشرح كل الأشياء في العالم، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، على وضع الأساس للعلوم الطبيعية الجديدة.

تبنّى كبلر النموذج الكوبرنيكي، أي إن مدارات الكواكب ليست بدائرية، والأجرام تدور بسرعة ثابتة، وإنما المدارات إهليلجية (Elliptic)، والشمس في أحد المحارق (foci). ويتحرك الجسم السماوي بسرعات مختلفة تتوقف على بعده عن الشمس. ووضع كبلر هذا التكيّف في نظريته بمساعدة مشاهدات العالم الفلكي الدانماركي تيكو براهي (1546 ـ 1601). فتمكن كبلر من صياغة قوانين حركة الكواكب، واستطاع بهذه الطريقة أن يبسّط النموذج الكوبرنيكي بمقدار كبير. وهذه مسألة أيّ من النماذج يطابق الواقع، على أفضل ما يكون. فهل نظرية مركزية الشمس صادقة، وليست «أكثر اقتصاداً» (أبسط) ليس إلاّ؟ وفي الحاصل، اشتدّ النزاع مع الكنيسة. وعندما تمكنت، في ما بعد، نظرية نيوتن الخاصة بقوة الجاذبية، من شرح سبب حركة الكواكب في مدارات إهليلجية وبسرعات مختلفة، تعزّزت الحجة لصالح نظام مركزية الشمس، أي: كسبت النظرية الكوبرنيكية ـ الكبلرية دعماً قوياً من نظرية علمية مركزية أخرى.

وفي أواخر حياته، صار كبلر المنجِّم الرئيسي للجنرال العظيم فولنشتاين (Wallenstein)، وحَسَبَ طوالعه. كما انخرط في صراع مرير لينقذ أمه من الاتهامات بالسحر والعِرافة.



قوانين حركة الكواكب عند كبلر

1 ـ تتحرك الكواكب في مدارات إهليلجية، وتشغل الشمس أحد محرقي المدار الإهليلجي.

2 ـ الشعاع الهندسي الواصل بين الشمس والكوكب يكتسح مساحات متساوية في أوقات متساوية.

3 ـ نسبة مربّعي زمن دوران أي كوكبين تساوي نسبة مكعبي متوسط بعديهما عن الشمس. (البعد المتوسط هو نصف طول المحور الكبير للإهليلج).

الفيزياء ـ غاليليو ونيوتن

من الطبيعي النظر إلى غاليليو غاليليه (Galileo Galilei) (1564 ـ 1642) وإسحق نيوتن (1642 -1727) كممثّليْن للعلوم الطبيعية الرياضياتية ـ الاختبارية. ففي عملهما بدأ علم الفيزياء الجديد يتشكل متنازعاً مع التعليم الأرسطي. وكل ما سبق أن ذكرناه عن تصورات الجزئيات المادية والشروح السببيّة الميكانيكية ومنهج الفرضية الاستنباطي دخل في ميدان هذا العلم الطبيعي الاختباري الجديد والمصاغ بلغة الرياضيات.

غاليليو

حياته: ولد غاليليو غاليليه في مدينة بيزا (Pisa) في عام 1564. وتوفي في عام 1642، أي في السنة ذاتها التي ولد فيها نيوتن. ودرس غاليليو الطب والعلوم الطبيعية والرياضيات. كما كان لديه اهتمام قوي في العلوم الإنسانية، وامتلك معرفة جيّدة بالأدبين اليوناني واللاتيني. وقبل نهاية عام 1589 بقليل ـ وكان في سن الخامسة والعشرين ـ صار أستاذاً للرياضيات في بيزا، من غير أن ينال



أي درجة جامعية. وبعد عامين شَغَلَ مركز أستاذ مميّز في بادوفا (Padova). وفي الوقت ذاته صقل اهتماماته بالآداب الإنسانية. فعلى سبيل المثال، ألقى محاضرة عن موقع الجحيم في **الكوميديا الإلهية** (*Divine Comedy*) لدانتي (Dante)، كما كتب عدة مقالات حول مواضيع أدبية. واعتبر سيد الحوار وفق النموذج الأفلاطوني. ونذكر من بين كتاباته الكثيرة ما يأتي: **رسول من النجوم** (*Messenger from the Stars*) (1610)، **وحوار حول نظامي العالم الرئيسيين** (*Dialogue about the Two Major World Systems*) (1632)، وحوار حول علمين جديدين (*Dialogue about Two New Sciences*) (1638)

اكتشافات جديدة

في عام 1609 سمع غاليليو أنباء عن اختراع جديد في الأراضي المنخفضة (Netherlands = هولندا). والخبر أفاد بأن صانع عدسات ركّب مجموعة منها وصنع أول تلسكوب. ومدفوعاً بذلك النبأ، صنع غاليليو تلسكوبه الخاص. وعلى الرغم من أنه لم يكن مخترع التلسكوب، لكنه كان الأول الذي وظفه؛ المعرفة التي حصل عليها بواسطته في النزاع حول نظريتي مركزية الأرض ومركزية الشمس. فليس يكفي أن نقوم بمشاهدات واكتشافات عَرَضيّة، بل علينا أن نفهم أيضاً معنى تلك الاكتشافات، ونحصل على نتائجها النظرية المتضمنة. وهنا تجلّت قوة غاليليو.

وبواسطة تلسكوبه الجديد حقق غاليليو اكتشافات مهمة: شاهد جبالاً ووديانا على القمر. وكانت النتيجة هي المعرفة بأن القمر ليس بالكرة الكاملة، كما كان الاعتقاد السابق. ومن الناحية الفيزيائية، بدا القمر مشابهاً للأرض، كما اكتشف غاليليو أن الكوكب فينوس (Venus = الزّهرة) له مظاهر تشبه وجوه القمر، ورأى ما لا يقل عن



أربعة أقمار تدور حول الكوكب جوبيتر (Jupiter = المشتري). كما اكتشف بقعاً مظلمة (بقعاً شمسية) و«مشاعل» على سطح الشمس. ويمكن تفسير جميع تلك المشاهدات بأنها حجج ضد أرسطو وبطليموس ولصالح كوبرنيكوس وغاليليو. افترض التعليم الفلكي الأرسطي ـ البطليموسي أن كل شيء في قبة السماء، والمدعو عالم ما بعد القمر (Supralunary) «العالم الموجود فوق القمر»، هو عالم كامل، أو أن شكله كرة كاملة. لذا، كان بطليموس مخطئاً! وحقيقة وجود وجوه لكوكب الزهرة تفيد أنه يدور حول الشمس وليس حول الأرض، كما زعمت نظرية مركزية الأرض. وللأرض في نظام مركزية الأرض مركز فريد. وجرى الاعتقاد بأن الأرض هي الجرم السماوي الوحيد الذي له قمر يدور في فلكه، نعني القمر.

وبما أننا نعرف أن القمر يدور حول الأرض، فإن لدينا ما يبرّر الاعتقاد أن الأجرام السماوية الأخرى تفعل الشيء ذاته. لذا، كان اكتشاف الأقمار التي تدور في فلك المشتري إضعافاً لحجة مركزية الأرض.

وبالطريقة نفسها أسس غاليليو سلسلة من الأدلّة العَرَضية التفصيلية قضت تدريجياً على نظرية مركزية الأرض. ونشر أهم الاكتشافات في الأطروحة القصيرة رسول من النجوم (1610).

غالباً ما قيل إن غاليليو حصل على أفضل المشاهدات، وكانت حججه أفضل الحجج، وأن خصومه لم يمثّلوا سوى ردّ فعل لاعقلاني على علم الفلك الجديد. هذا التأويل للجدل لا يمكن الدفاع عنه، وهو مفارقة تاريخية. ففي أوائل القرن السابع عشر كانت الحجج الجيدة موزعة توزيعاً متساوياً. وقد دافع عالم الفلك التقليدي الكبير في ذلك الزمن تيكو براهي عن تسوية بين نظامي مركزية



الأرض ومركزية الشمس، ولم يوجد فلكي في ذلك الزمان جمع مشاهدات لمواضع النجوم والكواكب وحركاتها أفضل من براهي. وقد يكون نظامه قد أنتج تنبؤات أفضل من تنبؤات كوبرنيكوس.

إن أكبر مشكلة في علم الفلك الكوبرنيكي هي في أن فرضياته الأساسية لا تتطابق مطابقة قوية مع الخبرة اليومية. ونحن لا نستطيع أن ندرك حسيّاً أن الأرض تتحرك، وفرضية مركزية الشمس لا تدعمها خبرتنا الحسية دعماً مباشراً. وإذا كانت حركة الأرض ليست محصورة بدورانها حول محورها من الغرب إلى الشرق بسرعة عظيمة، فإنها تشمل أيضاً دوراناً حول الشمس على مدار واسع، فلا بدّ لنا من أن نلاحظ أي شيء من ذلك! إذا كانت فرضية كوبرنيكوس صحيحة، فيجب مثلاً أن نتوقع أشياء متحركة على سطح الأرض تندفع خارجه، مثل الماء المندفع من حجر رحى يدور. ويجب أن نتوقع أن تهبّ الريح دائماً في اتجاه الغرب، وتتحرك الغيوم بشكل دائم غرباً، ولحسن حظنا ليست الأمور كذلك، إذ يبدو أن نظرية كوبرنيكوس عنت بأن قنابل المدفع يمكن أن تطلق لمسافة غربية أبعد من مسافة شرقية. وواضح أن المسألة ليست كذلك، فإذا كانت الأرض تدور، فلماذا يهوي الحجر الساقط من قمة برجٍ عالٍ إلى الأسفل، ووفقاً لخط مستقيم؟ لماذا ينحدر مساره إلى الوراء (بافتراض أننا عرّفنا اتجاه حركة الأرض بأنه إلى الأمام)؟ لم يحصل شرح وافٍ لهذه الظواهر إلى أن كان زمن نيوتن.

وأوائل القرن السابع عشر جهزت هذه الأمثلة حججاً مضادة لنظرية مركزية الشمس. وواضح أن مثل هذه الأمثلة يدحض فرضية كوبرنيكوس. والنتيجة هي أن اتباع أرسطو ومركزية الأرض لبس بالأمر اللاعقلاني كله.



وقد يكون غاليليو نفسه في حالة من الشك، فقد ناف عمره على الخمسين عاماً عندما دافع عن نظام مركزية الشمس جهاراً. كذلك، لم يكن إدراكه كاملاً للموقف من مركزية الشمس. ومثله مثل كوبرنيكوس اعتقد أن الكواكب تدور في دوائر كاملة حول الشمس. وفرضية الدائرة نظرة تقليدية، وكذلك اعتقد المدافعون عن علم فلك مركزية الأرض أن مدارات الكواكب دائرية. وعلى الرغم من أن غاليليو عرف بعمل كبلر، فإنه لم يقبل فكرة أن يكون مدار الكوكب إهليليجياً، والشمس في أحد محرقي الإهليلج. كذلك لم يقبل ديكارت بذلك. وهذه نقطة مهمة يجب أن نتذكرها عندما ندرس دعاوى محكمة التفتيش ضد غاليليو.

قضية غاليليو

في عام 1615 ذهب غاليليو إلى روما لكي يعرض تلسكوبه على قداسة البابا. وكان لغاليليو، في ذلك الوقت، مناصرين بين اليسوعيين والأوغسطينيين. ولم يكن البابا معارضاً لعمله بشكل مباشر. أما بالنسبة إلى الكنيسة، فقد كان هناك اعتراض نصّي كبير، نعني: كان أفضل الآراء يعتبر أن الكتاب المقدس يؤيد نظام مركزية الأرض. ولا شك في أن ذلك تأويل للكتاب المقدس، لكن يدعمه نص قوي، ووافق عليه آباء الكنيسة. فعلى سبيل المثال، هناك الأعجوبة المذكورة في سفر يشوع (Joshua) (10:12-13)، عندما أوقف الله حركة الشمس، وهي الأعجوبة التي غالباً ما كان يشار إليها: «ثم تكلم إلى الربّ في اليوم الذي سلّم فيه الله العموريين أمام أطفال إسرائيل، وقال في مرأى من إسرائيل: أيتها الشمس قفي ساكنة على جِبعون (Gibeon)، وأنت أيها القمر في وادي إيلون (Ajalon). وتوقفت الشمس عن الحركة، ووقف القمر إلى أن انتقم الشعب لأنفسه من أعدائه.. وهكذا توقفت الشمس عن الحركة في



كبد السماء. ولم تعجل للغروب ليوم كامل»[7].

فكيف يمكن لنظرية كوبرنيكوس أن تشرح مثل هذه النصوص؟

وقد افترض جميع الأطراف في هذا الجدل أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ، وأن مفسّريه هم المخطئون. كما وافقت الكنيسة على أن أقوالاً كثيرة في الكتاب المقدس لا يمكن تأويلها حرفياً. وهكذا، طوّر آباء الكنيسة تفسيرات رمزية قصصية وأخلاقية لمقاطع مشكوك بها. وهذا مفهوم للتفسير يقبله غاليليو، نعني «أن النص المقدّس لا يمكن أن يكون كاذباً أو خاطئاً، وإن بلاغاته صادقة، بصورة مطلقة ويقينيّة. وكان لا بدّ لي من أن أضيف أنه على الرغم من أن النص المقدّس لا يخطئ، فإن بعض مفسّريه وشارحيه قد يخطئ أحياناً، وبطرق مختلفة. وإحدى هذه الطرق قد يكون خطيراً جداً، ومتكرراً كثيراً، نعني رغبة الإنسان في أن يقيّد نفسه، ودائماً، بالمعنى الحرفي للكلمات»[8]. ورأى غاليليو أن علينا قبل كل شيء أن نتجنّب التفسير الحرفي للأقوال الكوزمولوجية والفلكية الواردة في الكتاب المقدس.

كان غاليليو يعرف أن الرسالة الحرفية للكتاب المقدّس هي مركزية الأرض. وشرح ذلك بما دُعي نظرية التكييف، أي: «تُكيَّف لغة وصياغات الكتاب المقدس بحسب حاجات الناس البسطاء والجهلة. ولتجنب الاختلاط فقد أسست على نظرة مركزية الأرض إلى العالم». ومبدأياً يمكن أيضاً توفيق الكتاب المقدس مع نظرة كوبرنيكوس. غير أن الكتاب المقدس ليس كتاباً مدرسياً في علم

---

(7) «Galileo to Gastelli (21 December 1613),» in: Maurice A. Finocchiaro, ed., *The Galileo Affair: A Documentary History* (London: [n. pb.], 1989), p. 49.

ويحتوي هذا الكتاب على جميع الوثائق المهمة ذات الصلة بالدعاوى ضد غاليليو.

(8) المصدر نفسه.



الفلك، وأكَّد غاليليو أنه لم يأتِ على ذكر أسماء جميع الكواكب. وقال غليليو إن مهمة الكتاب المقدس إبلاغنا كيفية الوصول إلى الفردوس، وليس تعليمنا كيف تتحرك الأجرام السماوية. وحتى لو قُبِلتْ نظرية التكيف اليوم من معظم المسيحيين، فقد كانت في زمن غاليليو موضع نزاع جدلي، على الأقل لأن الذي أنشأها كان جون كالفن (John Calvin) وأحرزت دعماً من العالم البروتستانتي.

وكانت لذلك النزاع الجدلي علاقة أيضاً بمسألة ما الذي يجب تكييفه، وإلى من (وكيف)، فظهرت مسائل معقَّدة تتعلق بالعلوم الطبيعية وبتفسير الكتاب المقدس. وانطلق غاليليو من النقطة المفيدة أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تتعارض مع تفسير صحيح للكتاب المقدَّس. والله كشف عن نفسه في الكتاب المقدس وفي كتاب الطبيعة كليهما، فهو خالق الكتابين، ولا يمكن أن يتناقض مع نفسه. لذا، رأى غاليليو أنه يمكن دائماً خلق انسجام بين حقائق الكتاب المقدس وحقائق الطبيعة. وقد وافق على النظرة أعضاء الكنيسة المتنوِّرون أيضاً، والأكثر إشكالية تمثّلت في أفكار غاليليو الخاصة بكيف يمكن تحقيق ذلك التكييف والانسجام. ورأى غاليليو أن النظريات العلمية هي التي يجب أن تكون أداتنا في عملية تفسير نصوص الكتاب المقدس[9]. لذا، يجب أن يتكيّف تفسير الكتاب المقدس مع العلوم الطبيعية. وعندئذٍ يكون العلماء في وضع أفضل من اللاهوتيين لفهم الكتاب المقدس. ومما لا ريب فيه هو أن لا تقبل الكنيسة الكاثوليكية تلك النظرة، لأن قبولها يعني تنازلها عن حقها كسلطة في المسائل الدينية، وقد بيّن لوثر والحركة البروتستانتية إلى أين سيؤدي ذلك.

---

(9) المصدر نفسه، ص 93.



ليس صعباً رؤية سبب عدم إمكانية قبول الكنيسة لموقف غاليليو. أولاً، كان في ذلك هجوم ضمني على سلطة اللاهوتيين الخاصة بتفسير نصوص الكتاب المقدس. ثانياً، وضع غاليليو موضع الشك كفاءة اللاهوتيين على حلّ النزاعات بين العلم والدين. ثالثاً، مثّل غاليليو الموقف الهيرمينوطيقي (التأويلي) المفيد أن العالم يستطيع أن يحدد التفسير الصحيح لنظرة الكتاب المقدس إلى الكون. واعتبر كثيرون أن في ذلك نزعةً فرديةً خطرة ـ منحدراً زلقاً نحو البروتستانتية: أي يجب أن لا يترك تفسير الكتاب المقدس ليقوم به كل فرد ـ ولا للعلماء على الأقل!

خطط غاليليو أن تكون زيارته إلى روما في عام 1615، لتكون بمثابة حملة علمية عنيفة. فقد أراد أن يبرهن على صحة اكتشافاته الجديدة، ويوجِّه ضربة لصالح النظرة الكوبرنيكية، وأراد أيضاً أن يُبَرأ من الاتهامات بالهرطقة. وبدت العملية ناجحةً في نظر غاليليو، شخصياً. فسُحبت اتهامات محكمة التفتيش. غير أن البابا أحال المسائل المتنازع عليها والمتعلقة بعلم الفلك واللاهوت إلى لجنة خاصة من اللاهوتيين. ومن هنا بدأت المشاكل. ففي الرابع والعشرين من شهر شباط/ فبراير من عام 1616 وجدت اللجنة، بالإجماع، إن النظام الكوبرنيكي لا يمكن الدفاع عنه فلسفياً وعلمياً وهو هرطقة. وفي الوقت ذاته، منعت محكمة التفتيش نشر النظرة الكوبرنيكية، وفي ذلك كانت هزيمة عظمى لغاليليو.

وفي أواخر عشرينيّات القرن السادس عشر (1620)، تبدَّل الوضع اللاهوتي والسياسي بمقدار، فقد كان البابا الجديد أوربان الثامن (Urban VIII) متنوِّراً وليبرالياً، فرأى غاليليو أن الوقت نضج للقيام بهجوم جديد.

غير أن السؤال هو: كيف يمكنه أن يتفادى منعه من المناقشة



لصالح النظرة الكوبرنيكية؟ فقرر أن يؤلف كتاباً على شكل محاورة من النوع الأفلاطوني، وتكون خاليةً من نتيجة متشدِّدة، فلا يُحَمَّل مسؤولية الآراء المعبَّر عنها في المحاورة. ووضع عنواناً لذلك الكتاب هو **محاورة حول نظامي العالم الرئيسيين** (*Dialogue about the Two Major World Systems*) وقدم الكتاب إلى البابا في عام 1630، وسمح بطبعه في عام 1632.

كان الكتاب على شكل محاورة بين ثلاثة أشخاص هم: سمبليشيو (Simplicio) الأرسطي الذي يدافع عن نظرة مركزية الأرض التي قال بها بطليموس، وسالفاشيو (Salvatio) الناطق باسم النظام الكوبرنيكي، وساغريدو (Sagredo) وهو طالب يبحث عن التنوير الثقافي. والمحاورة دافعت، ولكن بصورة غير مباشرة، عن المذهب الكوبرنيكي. وقد ولَّد هذا إثارة عظيمة، وحرَّك ردَّ فعل لاهوتي قوي. وفي ربيع عام 1633 دُعي غاليليو ليَمْثُل أمام محكمة التفتيش في روما. وتحت التهديد بالتعذيب اضطر إلى الارتداد عن النظرة التي تقول إن الأرض تتحرك، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة (واستبدل في ما بعد بالإقامة الجبرية في المنزل). ووضع الكتاب **محاورة حول نظامي العالم الرئيسيين** في قائمة الكتب المحظورة ـ حيث بقي حتى عام 1835. وقد أثبت الحكم على غاليليو أنه كان كارثة عظيمة على الكنيسة الكاثوليكية، لأنه وضع الكنيسة في وضع سيء، كما أعاق تقدم العلم في العالم الكاثوليكي.

وفي أواخر حياته سمح لغاليليو أن يعيش في دارته (villa) الخاصة بقرب فلورنسا (Florence). وكان أعمى وأصم، لكنه أملى على أصدقائه الأقربين نصّ كتابه الأخير، وهو **محاورات حول علمين جديدين** (*Dialogues on Two New Sciences*) الذي طبع في الأراضي المنخفضة (هولندا) في عام 1638.



أدى غاليليو دوراً مهماً في تاريخ العلم. ومن بين إنجازات أخرى اكتشف غاليليو قوانين سقوط الأجسام والحركة ذات التسارع الثابت (constant accelerated motion). ويُقال أيضاً إنه «اكتشف» المنهج الاختباري الجديد. وفضلاً عن كل ذلك احتلّ غاليليو مركزاً مهماً في تاريخ الفلسفة بوصفه مجدداً للأفلاطونية[10].

أما اليوم فقد تعدَّلت صورة غاليليو بمقدار، فقد وضع مركزه كعالم اختباري مهم موضع الشك. وجرى زعم بأنه غش في مشاهداته، وأنه كان غالباً ما يلجأ إلى الحجج الخطابية والملتبسة. وفي كتاباته قدَّم «تجارب فكرية»، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه نفذها (أو أنه يمكن تنفيذها). ومهما يكن من أمر، لا بدَّ من التأكيد أن غاليليو قام فعلياً بتجارب، وأنه حقق اكتشافات مهمة ذات طبيعة عملية. غير أنه كفيلسوف وفيزيائي كان عقلياً أكثر منه تجريبياً ـ حسياً. وأدرك بشكل كامل أن الفيزياء الأرسطية أقرب إلى خبرة الحياة اليومية من علم الفيزياء الجديد. غير أنه، مثله مثل أفلاطون، وضع العقل والرياضيات فوق الخبرة الحسية.

كان الإسهام الفلسفي الأهم الذي قدّمه غاليليو متمثّلاً في «تفكيك» العالم الأرسطي، والقضاء على النظرة الغائية للطبيعة. وقد استبدل العالم الأرسطي بعالم هندسي، أو بعالم إقليدس. وهذا معناه استبدال عالم هرمي ومحدود بعالم مفتوح ولامتناهٍ. وزال التمييز القديم بين «عالم ما تحت القمر» و«عالم ما فوق القمر». فبدت

(10) هذا التأويل لغاليليو قد فصّله مؤرخ العلم الفرنسي في كتابه: *Galileo Studies* (Hassocks: [n. pb.], 1978), (Originally Paris, 1939),
ونحن مدينون بتأويلنا لغاليليو إلى كويريه (Koyré).



الظواهر عند غاليليو على المستوى الأنطولوجي نفسه، أي: القوانين الطبيعية نفسها تصح في العالم كله. وعِلما الفلك والفيزياء يقومان على المبادئ ذاتها. وانهارت مع غاليليو وجهة نظر إلى العالم بكاملها. وحصلت مقاربة جديدة إلى الطبيعة. وحلّت محل الموقف الطبيعي في حياتنا اليومية مقاربة منهجية يصعب إطلاقاً تسميتها «طبيعية». وفي ما يأتي سوف نلقي نظرة على كيفية إحداث غاليليو ثورة في نظرتنا إلى العالم. أما الفيزياء الأرسطية فقد كانت من نواح عديدة تفسيراً للطبيعة غير رياضياتي. وكانت مشاهداته الأولية بسيطةً ومقنعة: وقد بدا سقوط الأجسام الثقيلة «إلى الأسفل» طبيعياً لنا. وسنفاجأ ونذهل، مثل أرسطو، إذا ارتفع الجسم الثقيل، مثل الحجر الكبير فوق الأرض. ومثل هذا الحادث سيعتبر حادثاً «غير طبيعي». وإذا شحذنا عود ثقاب، فإننا نتوقع أن يصعد اللهب «إلى الأعلى» لا «إلى الأسفل». وقد شرحت الفيزياء الأرسطية مثل هذه الظواهر. والفكرة المركزية في هذه المناسبة هي أن للأجسام كلها مواضعها الطبيعية. ولكل شيء، استناداً إلى الطبيعة، مكان معين في الكون. وهناك مكان لكل شيء، ولكل شيء مكانه الطبيعي. وعندما يكون كل شيء محتلاً مكانه، تبدو الطبيعة عالماً متناسقاً.

ولا ريب في أننا ندرك حسياً أن الأشياء تتحرك وتغيّر مواضعها في عالمنا التجريبي ـ الحسي. فإما أن يكون مثل تلك الحركات والتغيرات تعابير عن فوضى كونية وحركة مفروضة بالقوة، كما يكون عندما نقذف بحجرٍ في الهواء ـ أو يكون حركة طبيعية كما يحصل عندما يعود الحجر إلى مكانه الطبيعي. وللحركة الطبيعية غاية طبيعية محدَّدة. وهذا الكلام لا يصدق إلا على «عالم ما تحت القمر»، أما «عالم ما فوق القمر» فهو يتميز بحركة دائرية وأبدية، كما هي حال الكواكب الدائرة حول الأرض.



بوجود علم الفيزياء الجديد تحطمت الفكرة الأرسطية عن الحركة كلياً. ففي الفراغ لا وجود «لأمكنة طبيعية»، ولا يعرف الجسم إطلاقاً إلى أين يتحرك. بكلام دقيق، لا نستطيع وضع أشياء محددة ندركها بالحواس، وتتكيف مع ظاهرة ذات طابع مثالي ضمن مساحة هندسية وحسب. فقط الأشكال الهندسية وحدها يمكن وضعها ضمن مساحة هندسية.

رأى غاليليو أنه لم يعد ممكناً تصوّر جميع الأشياء ساعية بحثاً عن أمكنتها الطبيعية، بحيث تكون الأشياء الثقيلة في الأسفل، والأشياء الخفيفة في الأعلى. ولم يعد هناك معنى للتفكير بحركة طبيعية تتوقف من ذاتها. فجميع الأشياء، وفقاً لمبدأ العطالة أو القصور الذاتي (inertia)، تظل في حالة سكون أو في حالة حركة مستقيمة منتظمة، ما لم تتدخل قوى خارجية. ولا ريب في أن أرسطو سيعترض عند هذه النقطة قائلاً بعدم وجود أحد قد شاهد حركة مستقيمة ومنتظمة. ولسوف يوافق غاليليو قائلاً: لا يكون مثل هذه الحركة ممكناً إلا في ظروف مثالية. وهنا تدخل الرياضيات في الصورة، أي إن الأشياء التي تتحرك حركة مستقيمة في الفراغ ليست بالأجسام الفيزيائية التي يمكن ملاحظتها، وإنما هي أجسام هندسية تتحرك في فضاء هندسي. مثل هذا الشكل المثالي يتجاهل، وعن عمد، عوامل مثل الاحتكاك والمقاومة والصفة غير الإقليدية للظواهر الفيزيائية.

وصار الصراع لعلم الفيزياء الجديد عند غاليليو صراعاً لأنطولوجيا جديدة. وقبل كل بحث في الطبيعة، تجريبي - حسي واختباري، أشار غاليليو إلى مسألة فلسفية أساسية: ما هو دور الرياضيات في المسائل التي نطرحها وتتعلق بالطبيعة؟ وأجاب غاليليو بالقول إنه يجب تقديم جميع المسائل بلغة الرياضيات، لأن كتاب الطبيعة مُسطّر بهذه اللغة، أي: «الفلسفة مكتوبة في الكتاب الكبير



الذي أمام أعيننا ـ أعني: العالم». غير أننا لا نستطيع أن نقرأه إلاّ عندما نتعلّم تلك اللغة، ونألف العلامات التي بها تكتب، فهي مكتوبة بلغة الرياضيات، وحروفها مثلثات ودوائر وأشكال هندسية أخرى. ومن دون هذه الوسيلة يستحيل على الإنسان أن يفهم ما مقدار كلمة واحدة[11]. وبهذه الطريقة دافع غاليليو عن **أنطولوجيا رياضياتية**، فجوهر الواقع الصميمي هو رياضياتي، والثابت في كل تغير هو الصور الرياضياتية.

نظرة غاليليو إلى الرياضيات والطبيعة وضعته في التقليد المستمد من الفيثاغوريين وأفلاطون، أي إن جوهر الطبيعة هو في نهاية المطاف أعداد. وحواسنا لا تقدم لنا ما يمكننا من الوصول إلى ذلك البعد من الواقع. فعلم الطبيعة الرياضياتي لا يدرس الطبيعة المختبَرة والكيفية التي فكر بها أرسطو، لأن أهدافها تقع في «أسفل» الطبيعة المدركة حسياً. فهو ينتمي إلى «عالم أفكار» مثالي. وهذا ما صيّر غاليليو أفلاطونياً. وفي كتاب **محاورة حول نظامي العالم الرئيسيين** كان سمبليشيو الأرسطي هو الذي شكك بدور الرياضيات في دراسة الطبيعة.

وبدا لسمبليشيو أن العمليات الطبيعية هي «في معظمها كذا وكذا»: فهي دائماً كيفية (لا كمية) وفردية. فلا وجود لظواهر متطابقة تطابقاً مطلقاً. ففي الطبيعة التي نختبرها لا وجود لدوائر أو مثلثات أو خطوط مستقيمة. لا وجود لشيء يطابق التصورات الهندسية أو الرياضياتية. لذا، فإن العمليات الطبيعية لا تقاس بالكمّ. وليس علم الفيزياء بهندسة «تطبيقية».

لم يكن التوجه الأرسطي غير معقول. ولا يمكننا، بمعنى من المعاني، أن نقيس صفة بمقدار عددي. لذا، لا وجود في علم



(11) Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, 6th Question.



الطبيعة عند غاليليو لفسحة للصفات الحسية، مثل اللون والرائحة والمذاق. هذه لا تنتمي إلى الطبيعة «الموضوعية»، وليست جزءاً من جوهر الواقع. والصفات الحسية «ذاتية»، وهي تحدث في الذات المختبرة. وقد قبلت، في ما بعد، هذه النظرية التي تقول بذاتيّة الصفات الحسية، والتي ابتدأت عند ديموقريطس، من ديكارت والفلاسفة البريطانيين التجريبيين ـ الحسيين. وعنت عند غاليليو نظرية ذاتية الصفات الحسية أن الخبرة الحسية لا يمكن أن تكون أهم مصادر المعرفة. يجب على الأقل أن تكون الخبرة الحسية مرشَدةً بالعقل الرياضياتي. وهنا أيضاً توجد وجوه شبه مع الفيثاغوريين وأفلاطون، أي: العقل الرياضياتي هو الأداة الوحيدة التي نتمكن بواسطتها من أن ندرك جوهر الطبيعة. لذا، فإن غاليليو هو عقلاني أكثر منه تجريبياً ـ حسّياً.

وفي الوقت ذاته، تجتمع هذه العقلانية مع دراسة تجريبية للطبيعة. وعنى ذلك في الممارسة أن غاليليو حاول أن يجد حلولاً رياضياتيةً للمسائل الفيزيائية المادية ـ مسائل تتعلق بحركة الأجسام الساقطة وحركة القذائف وحركة رقّاص الساعة (النواس).

وفهم غاليليو أن تبرير الحقائق الرياضياتية يكمن في ذاتها، وتحديداً كذلك. وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون بخلاف ذلك. وقال غاليليو في الرياضيات نحن نملك اليقين المطلق ذاته الذي لا تملكه سوى الطبيعة ذاتها. هنا، نحن نرفع أنفسنا إلى مستوى إلهي، حيث تتحد المعرفة الإنسانية مع معرفة الله، قال غاليليو: «بالنسبة إلى الحقائق الرياضياتية القليلة التي يمكن أن يفهمها العقل البشري، واعتقد أن معرفتنا يمكن أن تساوي: في اليقين المعرفة الإلهية»[12]،

---

(12) Galileo Galilei, *Dialogo Sopra i due massimi sistemi del mondo* (Laterza: Bari, 1977), p. 144.



لذلك، لا مجال في ميدان الرياضيات للتسوية أو التفاوض. ومن يتجرأ على تصويب الله؟

اعتقد غاليليو أن الرؤية النافذة للعلاقات الرياضاتية هي معرفة فطرية. وهذا أيضاً هو الرأي الأفلاطوني والعقلي. وقد ناقش أفلاطون بطريقة مماثلة في محاورة مينون (*Menon*). واعتقد أفلاطون وغاليليو أن المعرفة الرياضياتية هي شيء نملكه جميعاً، لكنها عند معظمنا معرفة «غائرة في الأعماق». ومهما يكن من أمر، فإن ما نُسيَ يمكن تذكّره (انظر anamnesis = «التذكر» عند أفلاطون). ويمكن مماثلة عملية التذكّر هذه بعملية إعادة تعلّم لغة منسيّة، وفي حالتنا، أبجدية الدوائر والمثلثات... إلخ. وبالحوار ننجح في تذكّر ما نُسي. وبهذه الاستراتيجية يشارك غاليليو أفلاطون أيضاً.

والنتيجة هي أن على الهندسة أن تؤدي دوراً فاصلاً في تأسيس العلوم الطبيعية الجديدة، فيمكن بلغة الهندسة وصف الظواهر عن طريق قياسها. لذا، فإن اللغة الهندسية تسهل أيضاً الحلول التقنية: مثلاً، بناء كتل مادية بزوايا قائمة وسطوح مستوية وأبعاد منتظمة، يسهّل بناء منازل وجدران بدلاً من حجارة طبيعية، بأشكال وأبعاد مختلفة. كذلك، يمكننا أن نوظّف التصورات الهندسية لوصف أجهزة ميكانيكية من العجلات والحركات الدائرية والتحولات من الحركات الخطّية إلى الحركات الدائرية. حتماً تمكّن مثل هذه الأدوات استغلال الطاقة الطبيعية للريح وللماء. وهكذا، نجد أن النظرية الفيثاغورية ـ الأفلاطونية التأملية التي تقول بأن الرياضيات ـ والمقصود هنا الهندسة ـ تقع في أساس جميع الظواهر، يمكنها أن تكون فكرة مثمرةً للعلوم الاختبارية الجديدة، ولتطور التكنولوجيا. ومع تطور الإجراءات الاختبارية دخلت التكنولوجيا في العمل العلمي. فالنظرة الفيثاغورية ـ الأفلاطونية البعيدة عن الحياة صار لها تطبيق عملي من روّادٍ مثل



غاليليو غاليليه. فضلاً عن ما مرّ، نقول إن الهندسة لم تؤثّر على النظرة إلى العالم وعلى تصوّرات العلم ومناهجه وعلى التطور العملي للتكنولوجيا وحدها، وإنما على الفن في زماننا أيضاً، مثل استعمال المنظور في الرسم التشكيلي، واستعمال الأشكال الهندسية لأسباب إستطيقية (جمالية) في الفن المعماري.

نيوتن: انتصار الفيزياء

السير إسحق نيوتن ابنُ موظَّف صغير، أصبح أستاذاً للرياضيات في جامعة كامبردج، ورئيساً للجمعية الملكية (The Royal Society). كان رائداً في علم الفيزياء، كما كان عملاقاً في التاريخ الفكري الغربي عموماً. وأهم أعماله كتاب **المبادئ الرياضياتية لفلسفة الطبيعة** (*Philosophiae naturalis principia mathematica*) الذي نشر في عام 1687. وكما هو معروف، فإنه هو الذي وضع قوانين الحركة الثلاثة، وقانون الجاذبية، ونظرية حساب المقادير اللامتناهية، [في الوقت ذاته، ولكن باستقلال عن لايبنتز]، وكذلك نظرية تكوين الضوء. وقد عزَّزت نظرياته النظريات السابقة في علم الفلك (قوانين كبلر في حركة الكواكب)، وفي الميكانيك (قوانين سقوط الأجسام عند غاليليو). ونجد في علم الفيزياء النيوتوني بحثاً يقوم على منهج الفرضية - الاستنباطي، والذي هو بحث اختباري في نقاطه الجوهرية، كما نقع إلى مفاهيم الجزيئات المادية والفراغ والقوى الميكانيكية التي تعمل من مسافة معبَّر عنها بلغة الرياضيات. وقد انفصلت فكرة الفعل عن بعدٍ عن طريقة التفكير المألوفة عند غاليليو وديكارت، من بين آخرين (وهم الذين درسهم نيوتن دراسة دقيقة في سنواته الأولى).

أكَّد نيوتن دور الرياضيات والهندسة، وبخاصة في علم الفيزياء



الجديد. وعلى أساس القياسات تسمح لنا الهندسة بالتعامل مع الأعداد والأشكال، مثل الخطوط والدوائر، بطريقة دقيقة. لذا، فإن مهمة علم الفيزياء هي دراسة قوى الطبيعة باستعمال تصوّر الحركة الموضَّح بتلك الطريقة، وشرح الظواهر الطبيعية الأخرى استناداً إلى هذه القوى. وفي ما يأتي نذكر قوانين الحركة والجاذبية المشهورة التي وضعها نيوتن:

قانون نيوتن الأول: الجسم الساكن يظلّ ساكناً والجسم المتحرك يظلّ متحركاً حركةً منتظمة وفي خط مستقيم ما لم يتعرض لفعل قوة خارجية.

قانون نيوتن الثاني: تسارع الجسم يتناسب تناسباً طردياً مع القوة المطبقة عليه في اتجاه الخط المستقيم الذي تفعل فيه القوة.

قانون نيوتن الثالث: لكل قوة توجد قوة مساوية، ومضادة لها، أو ردّ فعل عليها.

قانون الجاذبية عند نيوتن: يجذب جسمان واحدهما الآخر بقوة تتناسب طرديّاً مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسياً مع مربّع المسافة بينهما:

كذلك كان نيوتن مهتماً باللاهوت، وكتب بإسهاب في هذا الموضوع، واهتم أيضاً بالكيمياء القديمة، فسعى إلى تحقيق تحولات مادة إلى أخرى، إلا أن محاولاته في الكيمياء كانت أقل نجاحاً من أعماله في الفيزياء والرياضيات.

وبفضل نيوتن أصبح علم الفيزياء «مثلاً» على انتصار العلم على التعليم التقليدي والتحيّزات، كما أصبح نيوتن السلف الكبير لعصر التنوير. وتماماً مثلما سبق أن شكل العلم الطبيعي الناشئ وحياً للفلاسفة في تكوين النظرة الميكانيكية إلى العالم إلى حد ما، كما



في المواقف العقلانية والتجريبية ـ الحسّية، كذلك قدم نيوتن إلى الفلسفة حوافز جديدة. ونحن نرى تأثيره الخاص في الفليسوف كَنْت الذي أراد وضع الأساس الإبستيمولوجي لعلم الفيزياء الجديد. فقد رأى كَنْت أن المكان والزمان ليسا وحدهما موجودين كمقومين ثابتين في خبرتنا لكن لأن مقولة السبب موجودة بصورة حتمية في معرفتنا، فإن العلم الجديد قد أمدّنا بدفاع ضد اعتراض الشكّاك الذي مؤدّاه أننا لا نستطيع أن نكون على يقين من أن المبادئ التي تحكم ما يجري اليوم سوف تشكل أيضاً ما سيحصل غداً، وهو الاعتراض الذي يبدو أنه مدمِّر لأساس المنهج الاختباري الذي يفترض وجود ثبات معين في العالم.

وبوصفه مؤسساً أولياً لعلم الفيزياء الجديد، بقي نيوتن رمزاً للإنجاز البشري، أي: أصبح العلم مرتبطاً بفكرة التقدم. فمفهوم فرانسيس بايكون للمعرفة بوصفها قوة وبوصفها مصدر ازدهار وتقدم صار مقبولاً على نطاق واسع، ومنفَّذاً في الزمن اللاحق. العلم لا اللاهوت ظهر كسلطةٍ حقيقيةٍ في المسائل المتعلقة بالحقيقة، وغدا وسيلة الإنسان للسيطرة على عمليات الطبيعة. فكان على الفلسفة والدين أن يحدِّدا مكانهما نسبةً إلى العلوم الجديدة. تلك هي الأهمية الاجتماعية والفكرية لظهور العلوم الطبيعية الرياضياتية والاختبارية.

العلوم البيولوجية

رأينا قبل قليل كيف نشأ علم الفلك الجديد وعلم الفيزياء الجديد من صراعات داخلية مع تقاليد أكاديمية سابقة وفي صراع مع أفكار واهتمامات راسخة في الفلسفة واللاهوت. وفي الوقت ذاته اندلعت صراعات على المستويين النظري والمؤسساتي. أما في التعليم الجامعي الذي ابتدأ من القرون الوسطى المتأخرة، فكان



التعليم العالي يشمل اللاهوت والقانون والطب، وهو الذي كان يؤدي إلى الوظائف الجامعية.

وقد حدثت أيضاً تطورات وصراعات داخلية في تلك العلوم خلال الانتقال إلى العصر الجديد. ففي اللاهوت حصلت حركات الإصلاح التي تعود جذورها إلى مفاهيم المذهب الاسمي (ومباشرة إلى لوثر وإلى الأوكامي بطريقة غير مباشرة). وحدثت في الميدان القانوني مناقشات حول خطط للمؤسسات القانونية أكثر مدنيةً، وحول نسخ مختلفة من نظرية العَقْد ونظرية الحق الطبيعي، واستمرت المناقشات التي ابتدأت من ألثوسيوس (Althusius) وغروتيوس (Grotius)، وهوبز (Hobbes) ولوك (Locke) إلى عصر التنوير وإعلانات حقوق الإنسان (في أميركا الشمالية وفرنسة). وفي الطب حدث، من بين أشياء أخرى، تحوّل إلى نظرة علمية حديثة مثّلتها نظرية هارفي (Harvey) الخاصة بالدورة الدموية، وذلك في النصف الأول من القرن السابع عشر. وسوف نلقي نظرة على التطور في المعارف البيولوجية، مستفيدين من الطب كنقطة انطلاق.

غير أنه من الملائم أن نلاحظ، أولاً، أن جميع العلوم الجامعية العليا الثلاثة في ذلك الزمن ـ اللاهوت والقانون والطب ـ كانت علوماً معيارية وتأويلية، أي إن علم اللاهوت اختص بتأويل النصوص المقدّسة، واختص علم القانون بتفسير القانون والشؤون القانونية، وعمل علم الطب على تفسير الأمراض. وكان المعيار في اللاهوت في البلاغ الديني، ومعيار القانون في القانون الطبيعي والتشريع الأساسي، ومعيار الطب تمثّل في فكرة تقوية الصحة وإطالة العمر.

وبوحي من النظرية الميكانيكية إلى العالم راح الطب أيضاً يبحث عن شروح ميكانيكية. ونشأ نزاع بين النظرة الأرسطية التقليدية للظواهر البيولوجية ومثال العلم الجديد عند غاليليو ونيوتن.



كان باراسيلسس (Paracelsus) (1493 ـ 1541) ـ المعروف باسم ثيوفراستس بومباستس فون هونهايم (Theophrastus Bombastus Von Honenheim) طبيباً سويسرياً عالماً. وكان لايزال يعمل وفقاً للتقليد التعليمي الأرسطي بصورة جوهرية، وهو التقليد المرتبط بأبقراط (Hippocratus) وجالينوس (Galen)، وفيه: المرض هو عدم توازن العناصر الأساسية في الجسم. وكان باراسيلسس يعتبر العناصر الأساسية هي الملح والكبريت والزئبق، وهنا تبدو صلته بتقليد الكيمياء القديمة في زمانه. واليوم يسهل علينا تحديد تخميناته الضعيفة الحجج. ومع ذلك، فإن الخيميائيين (أي الذين اشتغلوا بالكيمياء القديمة) تمكنوا بفضل تطويرهم لتقنيات المختبر من أن يؤدوا دوراً في وضع الأساس لنشوء علم الكيمياء. وباراسيلسس الطبيب بحث أيضاً عن مكوِّنات خاصة في الأعشاب لكي يشفي بعض الأمراض. في ذلك البحث نقع إلى آثار منهج علمي مثمر، على الرغم من أن الأفكار التي كانت عنده عن أيٍّ من المقوِّمات يمكن أن يؤدي إلى أيٍّ من النتائج كانت خيالية غريبة في معظم الأحيان. ويمكن القول إن باراسيلسس مثَّل التقليد التعليمي الطبي لأبقراط، بمعنى أنه أكَّد الممارسة والخبرة الطبيتين، مقابل الميول نحو الطب التأويلي (الذي يؤكد فيه الأطباء تفسير الأمراض أكثر من شفائها، ناهيك عن شرحها). وعلى كل حال نقول إنه كانت للمهنة الطبية حدود غامضة، إذ كان «الحلاقون» يقومون بإجراء العمليات على نطاق واسع، وليس الأطباء.

حدث تحوّل الطب إلى علم بتأثير علم الفيزياء الجديد، وفي النهاية بتأثير علم الكيمياء الجديد، وأحرزت هذه العملية زخماً في القرن التاسع عشر. غير أن تلك العملية اقتضت تجديد المعرفة في التشريح والفيزيولوجيا. وعنى ذلك إزالة الحرم الذي يمنع تشريح



جسم الإنسان لكي يتمكن الأطباء من الاستفادة من إرث العصور القديمة. وكان ليوناردو دافنشي (Leonardo da Vinci) (1452 ـ 1519) رائداً في البحث التشريحي عبر تشريح الجسم، مع أن الواجب يقضي علينا هنا أن نذكر أيضاً أندرياس فيساليوس (Andreas Vesalius) (1514 ـ 1564).

كان وليام هارفي (William Harvey) (1578 ـ 1657) عالم تشريح إنجليزي أدّت أبحاثه إلى التصوّر الثوري الذي هو تصوّر الدورة الدموية. وقد رأى هارفي أن نظام القلب والأوعية الدموية نظام مغلق، يعمل القلب فيه عمل المضخّة. هذا الشرح السببي ـ الميكانيكي الفذ هو أفضل من النظرية القديمة التي قالت إن الدم يختفي ثم يخلق من جديد. لذا، فإن علم الطب راح يُشَكّل تدريجياً كنظام علمي، وفق تطورات علم التشريح من جهة، وتطورات علمي الفيزياء والكيمياء من جهة أخرى.

تجسد الصراع بين النظرة الأرسطية ونظرة غاليليو ونيوتن في التعارض بين المذهب الحيوي والنظرة الميكانيكية إلى العلوم البيولوجية، أي: هل يمكن فهم جميع مظاهر الطبيعة العضوية (الحية) بالتصورات الميكانيكية والمادية نفسها التي نجدها في العلوم الفيزيائية الجديدة، أو هل تتطلب العلوم البيولوجية تصورات فريدة لفهم عمليات الحياة؟ وقد دُعي الذين قالوا بالحل الثاني بأنهم «الحيويّون»، ودعي من أنكروه «بالاختزاليين». وحاول الاختزاليون أن يشرحوا عمليات الحياة بمثل ما يشرحون ظواهر الطبيعة اللاعضوية، لذا «اختزلوا» علم البيولوجيا إلى علم الفيزياء (انظر مسألة الاختزال عند هوبز، الفصل (8)). وهكذا، بدا الأرسطيون حيويين، بينما بدا أتباع نظرة غاليليو ونيوتن إلى العلم اختزاليين في علم البيولوجيا.

في الممارسة الطبية، يجب على الطبيب أن يفحص المريض



فحصاً علمياً. وينظر في صورة المريض عن نفسه، ووضعه الاجتماعي، وذلك كله في الوقت ذاته. يمكننا مثلاً أن نرفض النظرة التي تقول بأن النظرة الميكانيكية إلى الشروح العلمية للظواهر البيولوجية كافية لجميع المسائل الطبية. علينا أن نفكر كما يأتي: الحقيقة هي أننا نملك خبرة فريدة فرادة كاملة عن جسمنا الخاص، كجسم حيّ. والذين ينظرون إلى الجنس عندهم بمصطلحات بيولوجية ـ كيميائية حصراً هم مجانين. فهنا إقرار بوجود معالجات بسيكوسوماتية (Psychosomatics). ويبقى السؤال: أيّ المشاهدات أو الشروح العلمية يجب أن تكون مختلفة في العلوم البيولوجية؟

الآن، فقد ذلك النزاع بعضاً من حدّته، لكن قد تظهر مسائل مماثلة في المناقشات حول طبيعة الإنسان وعلاقته بالتطور أو بما يُدعى الطب الكلّي. ويصح الشيء ذاته إلى حد ما، على الجدل القائم حول علم الإيكولوجيا (Ecology).

الإنسان بوصفه ذاتاً

الشائع في أيامنا، عند الإشارة إلى عصر النهضة، هو الكلام عن ثورة في النظريات الأساسية، عما يسمى بتحول في الصيغة[13] (Paradigm Shift). وسوف نوضح هذه النقطة الرئيسية بالإشارة إلى

---

(13) اليوم، يميل منظرو العلم الذين يؤكدون المزايا الأساسية لمثل هذه التحولات في الصيغة في تاريخ العلم إلى النظر إلى التغير كأنه غير عقلاني نسبة إلى تطور العلم الداخلي. فصار الكلام على تقدم العلم مشكوكاً به. فالصيغ تتغير. هل يتقدم العلم؟ انظر: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: [n. pb.], 1962) (1970), Chap. 26 about Kuhn. See also Paul Hoyningen - Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science* (Chicago: [n. pb.], 1993). On Astronomy in the Renaissance, See. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (New York: [n. pb.], 1958), and S. Toulmin and J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens* (London: [n. pb.], 1961).



ثلاثة أنواع مختلفة من العلوم، ألا وهي: علم الفلك، وعلم الميكانيك، وعلم البصريات.

تحول الصيغة في علم الفلك

لنبدأ بتذكر ما يلي: كانت النظرة الشائعة في علم الفلك حتى عصر النهضة تقوم على فكرة أن كوكب الأرض هو مركز العالم، وإن الشمس والنجوم والكواكب تدور حول الأرض. وارتبطت تلك النظرة بنظرات لاهوتية وفلسفية عن الأرض، موطن الإنسان، أفادت أنها مركز الخلق. وكانت تلك نظرة مركزية الأرض. وظهر زعم ضد هذه النظرة، وبقوة متزايدة، يقول إن الشمس هي المركز وليس الأرض، أي إن الأرض مثلها مثل سائر النجوم والكواكب، تدور حول الشمس، وهذه هي نظرة مركزية الشمس. وارتبط التحوّل من نظرة مركزية الأرض إلى نظرة مركزية الشمس بصياغة دقيقة لمدارات الكواكب. ومع ذلك، لم تدحض المشاهدات الجديدة نظرة مركزية الأرض. فقد استطاعت نظرة مركزية الأرض أن تشرح المشاهدات الجديدة، لكنها تزايدت تعقيداً مع محاولتها تغطية جميع المشاهدات، فانقسم رأي العلماء. ولم يكن جميع العلماء يرون أن نظرة مركزية الشمس كانت صائبة، فمن هو المصيب، إذاً؟ قد نقول: النظريتان صائبتان، أو هما ليستا بصائبتين. من منظور علم الحركة المجردة (Kinematics) نقول سواء أنظرنا إلى الأرض أو إلى الشمس أو أي نقطة أخرى في العالم واعتبرناها «النقطة الفضلى»، فإن ذلك كله يتعلق باختيارنا إطار المرجعية. فمن هذا المنظور يمكن شرح كل المعطيات بصرف النظر عن المرجع الذي نختار[14].

---

(14) للإنسان أن يختار، من الوجهة المنطقية، الحجة (من المذهب النسبي) أعلاه مبنية على نظرة علم الحركة المجردة (Kinematic).



هذا النزاع بين النظرتين، نظرة مركزية الأرض ونظرة مركزية الشمس، يوضح كيف يمكن لنظريات مختلفة أن تشرح المعطيات ذاتها. وهذا هو ما يُدعى بتنوّع النظريات بمعنى تنوع الشرح. ولهذه النقطة أهمية إبستيمولوجية مفادها أنه إذا أنشئت نظرية لشرح مسألة معينة، فإن إمكانية وجود نظريات أخرى غير مستبعدة. وبكلمات أخرى نقول هناك أسباب وجيهة للتساهل في مسألة الشروح العلمية المتنافسة. فقد تكون هناك، على مستوى النظرية، وجهات نظر مختلفة، وفكرة وجود تركيب واحد من الرؤى العلمية كلها، والقول إنها هي النظرة العلمية إلى العالم يثير إشكالية.

إذاً، ما الذي حدث عبر التحوّل من نظرة مركزية الأرض إلى نظرة مركزية الشمس؟ نستطيع أن نقول، بمصطلحات حديثة، إن الذي كان هو تحول في الصيغة (Paradigm)، أي تغيّر في المنظور والمقدّمات التي لا يمكن شرحها بأنها تكذيبٌ للنظرية التي أبطلت. ويحدث مثل هذا التحول عندما تأخذ حلقةٌ من العلماء أنشأت نظرية أساسية جديدة مكان مدرسة علمية سبق لها أن سيطرت على الميدان. في مثل هذه الحالات، تكون مشاكل التواصل كبيرة بين المدارس المتنافسة، لأن المعارضة تكون من النوع الأساسي.

كان للنزاع الجدلي في زمن النهضة الذي دار حول نظرة مركزية الأرض ونظرة مركزية الشمس وَقْعٌ عميق على النظرة إلى الإنسان. وبعد أن كان يعيش في مركز عالم محدود وجد الإنسان نفسه مقيماً على كوكبٍ صغير من بين كواكبَ أخرى وفي عالم لامتناهٍ. ولم يعد العالم «كمنزلة». وقد عبّر الفيلسوف وعالم الفيزياء الفرنسي بليز باسكال (Blaise Pascal)، بلغة محكمة بليغة عن تلك التجربة العلمية



والوجودية بقوله: إن السكون الأبدي لتلك العوالم اللامتناهية يخيفني (انظر أيضاً الفصل 9)[15].

تحوّل الصيغة في علم الميكانيك

كما كان هناك تحوّل في الصيغة داخل علم الميكانيك، حدث وعلى نطاق واسع تحوّل من نظرية عاجزة عن شرح المعطيات المشاهَدة إلى نظرية قادرة على شرح المعطيات المتاحة، أي: انتقال من علم الميكانيك الأرسطي إلى علم الميكانيك عند غاليليو ونيوتن. فقد حاول أرسطو أن يشرح حركات الأشياء غير العضوية ـ مثل الصخور والعربات والسهام ـ انطلاقاً من العقيدة التي تقول إن الأشياء جميعها تبحث عن مكانها الطبيعي: فالأشياء الثقيلة (الصخور) تسقط إلى الأسفل، لأن مكانها الطبيعي قريب من سطح الأرض. والأشياء الخفيفة (الدخان) تصعد لأن مكانها الطبيعي عالٍ. وهكذا، نجد أن شرح حركات الأشياء غير العضوية كان يتم، بمعنى من المعاني، بواسطة غاياتها، أي: هي تنشد مكانها الطبيعي. والواضح هو أن الأشياء غير العضوية لا تملك أي فكرة عن الغاية، وواضح أيضاً أنها لا تفعل أي شيء بنفسها لكي تصل إلى غايتها. ولكن وفقاً لنظرة أرسطو الهرمية إلى العالم تنتمي الأشياء المختلفة إلى مستويات مختلفة بطبيعتها.

وكانت النتيجة أن أرسطو وجد شرح حركة السقوط أمراً سهلاً، فالشرح موجود في مقدمته التي تقول بسقوط الأشياء الثقيلة. المشكلة في الفيزياء الأرسطية والتي لها علاقة بالسقوط هي مشكلة السرعة. فقد ظنّ أرسطو أن الأشياء الثقيلة تسقط بسرعة أكبر من سرعة

(15) Pascal, *Pensées,* 206.



الأشياء الخفيفة. غير أن علم الميكانيك الجديد يذكر أن سرعة جميع الأجسام الساقطة بحرية هي واحدة. ويُقدِّم هذا التعارض، أحياناً، كما لو أن الفيزياء الأرسطية أهملت المشاهدة. فلو أنهم نظروا، لكانوا عملوا على تصحيح نظراتهم! غير أن المسألة أعقد من ذلك. إذ كان مفهوم أرسطو للمكان مختلفاً عن المفهوم في علم الميكانيكا الجديد، فالمكان في نظر أرسطو ممتلئ دائماً، وهو رفض فكرة المكان الفارغ الذي ليس فيه احتكاك. يجب فهم المكان كونه عنصراً مثل عنصر الهواء والماء. لذا، فإن الوسط الذي يسقط فيه الشيء يقاوم دائماً. لذلك، إذا تركنا كرة رصاص وريشة أوزة تسقطان في مكان مليء بالهواء، فإن كرة الرصاص ستسقط بسرعة أكبر.

أما علم الميكانيك عند نيوتن، فقد قام على مقدّمات مختلفة اختلافاً تاماً، أي: المكان فارغ، أي خال من المقاومة. والأشياء تظل على حالها من الحركة، لجهة سرعتها واتجاهها إلى أن تتصادم، وبذلك تغيّر سرعتها واتجاهها. هذه النظرة الأساسية لا تنسجم مع خبرتنا اليومية بالأشياء، لكنها تمثّل نموذجاً فكرياً واضحاً. ونحن لا نستطيع إلاّ بمحاولات خاصة، حيث تُلْغى المقاومة المادية أو مقاومة الهواء مثلاً، أن نختبر هذه النظرية اختباراً تجريبياً ـ حسياً. لذلك يمكن إنشاء رابطة بين مثل هذه النماذج المجردة والتجارب المنظمة.

يصعب، من المنظور الأرسطي، شرح كيف يستطيع سهمٌ منطلق الاستمرار في مسارٍ ذي اتجاه أفقي تقريباً لماذا لم ينشد السهم مكانه الطبيعي مباشرة؟ فرأى أرسطو أن الحركة الأفقية يجب شرحها. أما الحركة الرأسية السقوط، فشرحها في المقدِّمات المنطقية. في ميكانيكا نيوتن، يمكن شرح حركة السهم الأفقية بالقول: أن يبقى الشيء في حالته من حيث سرعته واتجاهه هو على وجه التحديد، الافتراض الأساسي.



غير أن سؤالاً يبقى وهو: لماذا سقط السهم، بعد ذلك، إلى الأرض؟ وهنا، يجب شرح السقوط ذاته. الجاذبية هي السبب: الأشياء تتجاذب. كذلك، يجب شرح نقصان السرعة: الاحتكاك يشرح ذلك. وبكلمات أخرى، ومن دون إنكار الأساس التجريبي ـ الحسي الأكيد الموجود في علم الميكانيك الجديد أكثر مما هو عند أرسطو، يمكننا أن نشير إلى الكيفية التي تشرح هاتان النظريتان نقطة مهمة عن تنوّع النظريات: ما يمكن اعتباره المسألة ذاتها ـ هنا الحركة ـ تشرحها نظريات مختلفة حيث المقدِّمات المنطقية في النظرية الأولى هي التي يجب شرحها في الثانية، والعكس بالعكس. ما هو التحول في الصيغة الذي حصل في التحوّل من ميكانيكا أرسطو إلى علم ميكانيكا غاليليو ونيوتن؟ لقد كان من بين أشياء أخرى تحولاً إلى علم طبيعي تجريبي وذي تنظيم أكبر، أدت فيه الرياضيات، بطريقة أو بأخرى، دوراً في النظريات والمشاهدات. كان تحولاً إلى أسباب ميكانيكية مجردة، إذ استُبعدت جميع النظرات الغائيّة. وليست هذه النقطة الأخيرة هي الأقل أهمية لفهمنا للإنسان والطبيعة. ويستمر الصراع بين الشروح السببيّة الميكانيكية والشروح الغائيّة في عصرنا، كما نجد في النقاش حول المظاهر الاستثنائية للعلوم الاجتماعية.

تحوّل الصيغة في علم البصريّات

يمكننا القول إن تحوّل الصيغة في عصر النهضة عنى أن الأشياء أصبحت موضوعات، وأن البشر صاروا ذواتاً. ولكي نوضح ما يعني ذلك سنلقي نظرة مختصرة إلى **علم البصريات**. سبق أن اعتبر علم البصريات علمَ الرؤية. لذا، جرى درس الكائنات البشرية في علم البصريات بوصفها كائنات ترى وتدرك.

في عصر النهضة، صار علم البصريات علم الأشعة الضوئية والانكسار الضوئي والعدسات، من دون الإشارة إلى العين التي ترى.



وصارت العين الآن موضوعاً ننظر إليه. ولم تعد العين التي ترى العين موضوعاً في علم البصريات. وصارت العين التي ترى والإنسان العارف هما منطقة الإبستيمولوجيا الفلسفية.

فأشياء العلم أصبحت موضوعات، موضوعات لها صفات قابلة للقياس قياساً كمياً، وصارت مطهّرة من كل ذاتية. ولم يحصل حذف للإدراك والفكر وحدهما، بل اللون أيضاً والرائحة والطعم. . . إلخ - ما يُدعى الصفات الحسية - التي كانت تفسر بأنها شيء يضفيه الإنسان، الذات، على الانطباعات الحسية للموضوع.

لدينا هنا طريقة جديدة بالمعنى الجذري في الإدراك الحسي للأشياء والبشر. واختزال النظام الهرمي لأشكال الوجود المختلفة الذي يبدأ من الأشياء غير العضوية إلى النباتات فالحيوانات فالإنسان - ولكل شكل منها إمكانياته الفريدة - إلى ثنائية بسيطة، هي: موضوعات ذات صفات كميّة ندرسها ونشرحها، وذوات تدرس بفكرها وعملها تلك الموضوعات. الموضوعات تخص العلم، بينما للذات وضعية ثنائية غامضة: فمن جهة، يمكننا أن ندرس الإنسان، الذات، علمياً، لذا فهو نوع من الموضوعات، ومن جهة أخرى بقي الإنسان هو العارف بالعلم. لذلك، هناك «بقايا» إبستيمولوجياً، سرعان ما صارت موضوع نزاع جدلي - وكانت النتيجة جدلاً حول العلاقة بين الجسد والروح، وحول النظريات المختلفة الخاصة بالمعرفة عند العقليين من الفلاسفة والتجريبيين - الحسيين والترانسندنتاليين.

حتى المصطلحات قدمت جديداً، فكلمة ذات (subject) مشتقة من sub - jectum[16] أي «ذلك الملقى تحت»، أي «الذي يقع في

---

(16) Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes,» in: *Holzwege* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1957).



الأساس». ولم يكن الإنسان، قبل عصر النهضة الأساس sub -ject الجوهري. ويمكن أن يكون ما هو في الأساس (انظر (sub - stance) يعني الأشياء، وبسهولة).

وصيرورة الإنسان ذاتاً وصيرورة الأشياء بتنوعها موضوعاتٍ ـ أي تلك التي تقدم نفسها للذات العارفة ـ كانا شيئاً جديداً وثورياً، أي: صار الإنسان يفهم الآن بمقدار كبير أنه الأساس (Subjectum)، والأشياء تفهم بطرق مختلفة موضوعات للمعرفة أمام الذات العارفة (فالأشياء اعتبرت موضوعات). وأظهرت الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدءاً من ديكارت ولوك واستمراراً إلى كَنْت كيف أصبحت الإبستيمولوجيا القائمة على الإنسان هي الأساس للفلسفة. فالفلسفة في تلك الأزمنة تدعى بحقٍ فلسفة الذات، فعند ديكارت صار الفكر، شك الإنسان ويقينه، هو نقطة البداية، وعند لوك صارت خبرات الشخص الفرد وفكره يؤلفان البداية. والبداية المشتركة هي الإنسان بوصفه ذاتاً[17].

صيرورة الإنسان ذاتاً والطبيعة موضوعاً ارتبطا بتحول الصيغة داخل العلم. وتتضمن عملية جعل الإنسان ذاتاً والطبيعة (والإنسان) موضوعاً، في الوقت نفسه، علاقة استغلال الموضوع من قوة الذات. العلوم الشارحة بالأسباب أعطت الذات سلطة على الموضوعات. وقد اتّخذت علاقة القوة هذه شكل تنبؤات وقواعد تقنية يمكن أن تفيد كوسائل لتحقيق غايات معينة. وقد كسب التطور العلمي ـ التقني

---

(17) جرت العادة في تاريخ الفلسفة أن يشار إلى التقابلات، مثل التقابل بين أفلاطون وأرسطو وبين الرواقيين والإبيقوريين وبين العقليين والتجريبيين ـ الحسيين. غير أن هذه التقابلات ليست سوى تقابلات نسبةً إلى مسألة عامة. وسواء اخترنا أن نؤكد التقابلات أو المشابهات، فإن ذلك يكشف عنا بقدر ما يكشف عن الموضوع قيد الدرس.



زخماً، فلم يعد الكائن البشري كائناً اجتماعياً (zoon politikon)، من الوجهة المثالية، يعيش في حالة انسجام في المنزل مع أهل البيت (oikos)، وفي وسط متّحد اجتماعي مقبول، ودولة مدينة (polis)، وعقل (logos). لقد أصبح الكائن البشري ذاتاً (subject)، صار بفضل رؤية تقنية السيد المشرف على عالم من الموضوعات. لم يكن عصر النهضة (Renaissance) إعادة ولادة، بل كان ولادة منطلقة من التقليد لشيء جديد جذري ـ كان نقطة تحوّل في التاريخ.

أسئلة

- صف الصراع بين نظرة مركزية الأرض ونظرة مركزية الشمس.
- اشرح ما نعني بالنظرة الميكانيكية إلى العالم. وقارن هذه النظرة بنظرة أرسطو. وناقش الفرق بين النظرة الغائيّة والنظرة الميكانيكية إلى العالم.
- اشرح أيضاً ما نعني «بصياغة رياضياتية للطبيعة».
- اشرح ما نعني «بالنزاع حول المنهج».
- صف تحولات الصيغ المختلفة في عصر النهضة.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Galileo Galilei. *Dailogue Concerning the Two Chief World Systems, Ptolemaic and Copernican*. Translated by S. Drake. Berkeley: [n. pb.], 1967.

Newton, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley: [n. pb.], 1971.



مصادر ثانوية

Bernal, J. D. *Science in History.* London: [n. pb.], 1969. Vols. I - IV.

Koyré, Alexandre. *Galileo Studies.* Sussex: [n. pb.], 1978.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: [n. pb.], (1962), 1970.





الفصل الثامن

عصر النهضة والسياسة الواقعية[1]

مكيافيلي وهوبز

مكيافيلي ـ السياسة كمناورة بارعة

عاش نيكولو مكيافيلي (Niccolò Machiavelli) (1496 ـ 1527) في إيطاليا في نهاية عصر النهضة. في كتابه: **الأمير** (*Il principe*) (*The Prince*) وكتابه: **الأحاديث** (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*) (*The Discourses*) بحث مكيافيلي في أسباب صعود القادة السياسيين وسقوطهم، وأفضل وسائل البقاء في السلطة. ودافع في كتابه **الأمير** عن المَلَكية المطلقة، أما في **الأحاديث** فقد دافع عن الجمهورية. غير أن الكتابين عبّرا عن وجهة نظر سياسي واقعي (a realpolitiker) في الحكم، وهي: ما يهمّ هو النتائج السياسية.

---

(1) Realpolitik: مصطلح ألماني، ويعني السياسة القائمة على العوامل المادية «الواقعية»، وبخاصة في تميّزها من الأهداف الأخلاقية. السياسة بواسطة استعمال القوة، بما في ذلك المناورة البارعة المتلاعبة ـ وعدم احترام الاعتبارات الأخلاقية. وتستهدف السياسة الواقعية القوة السياسية، كما تكون الدولة في سياستها الخارجية. ولا تُقوَّم الوسائل التي تستعمل لذلك الهدف إلاّ بمقدار نفعها في تحقيقه، وليس بمعايير أخلاقية مستقلة.



كان هناك ميلٌ في القرنين السادس عشر والسابع عشر عند الملك للاستمرار في توسيع قاعدة قوته حتى يستطيع أن يحكم كملكٍ مطلق. وكان في تلك الحقبة الزمنية دعم متبادل بين الملك والمواطنين. وقد يصحّ القول إن ملك الأمة عزّز المواطنين والرأسمال الحر مثل ما يصحّ القول إن الرأسمال الحر عبر المواطنين عزّز ملك الأمة.

ومهما يكن من أمر، فقد تقوّض المجتمع الإقطاعي في نهاية المطاف مع وجود الحكم المطلق في القرن السابع عشر وأوائل الرأسمالية ونشوء ظاهرة المواطنية الحرة. غير أن تلك العملية كانت طويلة، ولم تحصل هي ذاتها في جميع الأماكن. وما كان التحول من الاقتصاد الإقطاعي إلى الرأسمالية فجائياً بل تدريجياً. وسنكتفي هنا بتأكيد نقاطٍ قليلة.

كان من المسلّم به، وعلى نطاق واسع، في القرون الوسطى، وجود قانون طبيعي موضوعي يوفّر معيار الخير والحق، وانطبق ذلك على الملوك والأباطرة أيضاً. وكانت هناك حدود لعرض القوة. وكان ينظر إلى المجتمع على أنه متّحد اجتماعي كبير فيه واجبات متبادلة مشتركة بغية تلبية الحاجات الإنسانية. صحيح أنه كانت هناك طبقات اجتماعية مختلفة، وأن بعض الناس فقراء وآخرون أغنياء، غير أن المجتمع ينظر إليه كونه مجتمعاً متحداً اجتماعياً ومبنياً على عقد مشترك. فقد كان المجتمع هو صاحب السيادة، لا رأس الدولة. وكان الإنسان يعتبر مخلوقاً أخلاقياً ودينيّاً. ومهمة الدولة في النهاية مهمة أخلاقية، وعلى الكنيسة والدولة أن يهتما بميدانيهما الخاصين.

إجمالاً، يمكننا القول إنه في الوقت ذاته الذي تقوّت فيه سلطة الدولة المركزية في أواخر عصر النهضة، تميّز البشر من جديد بالفردية (Individualized)، تماماً كما حصل في التحوّل من دولة



المدينة إلى الإمبراطورية، أي: لم يكن المتَّحد الاجتماعي هو المبدأ، وإنما الفرد. وقد جرت العادة على فهم الفرد فهماً يفيد أنه أناني. فلتجنّب حرب داخلية ضروس، ظهرت الحاجة إلى حاكم قوي ذي سلطة غير محدودة.

وبكلام آخر نقول حصل انقسام بين الأفراد المنعزلين وسلطة الدولة المطلقة. غير أن الفردية في أواخر عصر النهضة، غالباً ما كانت تقام على أساس بيولوجي ومادي (هوبز)، وكانت القوة المطلقة للدولة في يد شخص واحد هو ملك الدولة القومية، لا رأس إمبراطورية كونية (cosmopolitan)).

كان مكيافيلي إيطالياً. وكانت إيطاليا، خلافاً لإسبانيا وفرنسا وإنجلترا، مجزأة إلى عدة دول صغيرة في حالة من الصراع الدائم. وكانت دول ميلانو (Milan) والبندقية (Venice) ونابولي (Naples) وفلورنسا (Florence) ودولة الفاتيكان تتآمر إحداها ضد الأخرى وضد الدولة الخارجية. وأدى البابا دور الملك الإيطالي المحلي في تلك اللعبة. وتميَّزت الحياة الاجتماعية، من وجوهٍ عديدة، بالأنانية الجامحة، فكان خلق دولة مستقرة هدف مكيافيلي.

عاش مكيافيلي خلال فترة الانتقال من القرون الوسطى إلى أوائل الأزمنة الحديثة. فكان مفهومه للمواطنة ذا علاقة وثيقة بنقاط معينة في النظرة السائدة في القرون الوسطى والتي تعتبر الشرف والشهرة أساسيين. وتوافق منهجه مع الأسلوب الإنساني لزمانه، أي: توظيف أمثلة تاريخية لشرح الأمور الجارية. وأظهرت تلك الطريقة العلمانية من التفكير علاقة مع مظاهر من الحياة العقلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

نظرية مكيافيلي السياسية هي عقيدة مختصة بميكانيكا الحكم.



ويمكن وصفها بطريقة سطحية إنها «نظرية ألعاب دبلوماسية للأمراء ذوي السلطات المطلقة». يمكن تطبيق هذه النظرية، بشكل مباشر، على الصراع السياسي بين الدول الصغيرة في إيطاليا، وفي الوقت ذاته تشتمل نظرية مكيافيلي السياسية على مزايا تنتمي إلى عصر النهضة، وذلك ما يميّزها عن النظريات السياسية في بلاد اليونان القديمة، وفي القرون الوسطى. وكان الافتراض الأساسي عند مكيافيلي هو أن الإنسان أناني. فليس هناك من حدود لرغبة الإنسان في الأشياء وفي السلطة. ولما كانت الموارد نادرة، كان الصراع. فتأسست الدولة على حاجة الإنسان للحماية من عدوان الآخرين. فمن دون فرض القانون تكون الفوضى. لذا، لا بدّ من وجود حاكم قوي لتوفير الأمن للشعب. وقد اعتبر مكيافيلي ذلك من المسلّمات من دون أن يدخل في تحليل فلسفي لجوهر الإنسان. لذا، على الحاكم أن يفترض أن البشر أشرار. ويجب على الحاكم أن يكون قاسياً ومنطلقاً من أن الإنسان أناني النزعة من أجل أمن الدولة، وبالتالي حياة الشعب وأملاكه.

ومع أن البشر أنانيون دائماً، هناك درجات مختلفة من الفساد. فمكيافيلي درس الدول الجيدة والدول الفاسدة، والمواطنين الصالحين والطالحين، وكان مهتماً بتحديد الشروط الدقيقة للمجتمع الجيد وللمواطنين الصالحين. والدول الجيدة هي تلك التي تحافظ على توازنٍ بين المصالح الأنانية المختلفة، وبذلك تكون مستقرّة. والدول الفاسدة هي تلك التي تكون فيها المصالح الأنانية في حربٍ مفتوحة. والمواطن الصالح هو الوطني والمقاتل. وبكلمات أخرى نقول إن الدولة الجيدة هي الدولة المستقرّة. وغاية السياسة ليست الحياة الجيّدة، كما كان الحال في بلاد اليونان القديمة أو في القرون الوسطى، بل هي ببساطة كسب القوة والاحتفاظ بها، وبذلك تثبيت



الاستقرار. وكل ما عدا ذلك، إن هو إلاّ وسيلة، بما في ذلك الأخلاق والدين.

يميِّز مكيافيلي بين الذين يعملون لكسب السلطة والذين سبق لهم أن كسبوها. والفرق بين كتابي **الأمير** و**المحادثات**، هو، بدرجةٍ ما، تعبير عن ذلك التمييز بين مسألة خلق دولة مستقرة ومسألة الاحتفاظ بالسلطة. واعتقد مكيافيلي أن الجمهورية الرومانية القديمة وسويسرا في زمانه هما مثلان على الدول المستقرة، ونسبياً على المجتمعات غير الفاسدة. وعليه كان يعتقد أن باستطاعة الناس أن يحكموا أنفسهم إلى مدى بعيد. فليس يلزم وجود طاغية ذي حكم مطلق. غير أن المهمة في زمانه، في إيطاليا، كانت تتطلَّب خلق دولة. وهنا، في مثل هذه الحالة، لا بدَّ من وجود أمير قاسٍ لا يرحم. وقد اشتهر مكيافيلي بنظرياته الخاصة في كيفية كسب القائد السلطة في مجتمع فاسد. لذلك، كان اهتمام مكيافيلي بمشاكل السلطة ليس لاأخلاقياً، أو غير مبالٍ بالأخلاق، إنما هو أخلاقي من حيث إن القصد كان منع الفوضى. فكان الهدف هو الدولة الجيدة، بل الأصح أفضل دولة ممكنة ـ في ضوء طبيعة الإنسان (طبقاً لمكيافيلي).

وقد اعتقد مكيافيلي أن السياسي الذي يعمل لمثل ذلك الهدف يخلق الدولة فعلياً، أي: بوضع القوانين وفرض تطبيقها، يؤسس الأمير النظام السياسي. وهنا، نرى من جديد التضاد مع القرون الوسطى وبلاد اليونان القديمة. فقد رأى مكيافيلي أن القانون والأخلاق الموجودين ليسا بمطلقين وكلِّيين، وإنما هما من صنع الحاكم. وتلك هي النظرية التي تقول إن أساس الدول القومية هو الأمير صاحب السيادة. **الدولة هي أنا** (L'état, c'est moi)، (I am the state)، [لويس الرابع عشر].



ولأن الأمير هو مؤسس القانون والأخلاق، فإنه فوقهما. فلا وجود لمقياس قانوني أو أخلاقي، به يمكن الحكم عليه. ولا يستطيع رعاياه أن يظهروا إلاّ الطاعة المطلقة لحاكمهم، لأن الحاكم هو الذي يعرّف الحق والأخلاق. غير أنه إذا نجح أحد الرعايا في الإمساك بالسلطة، فيجب أن يطيعه الجميع، بمن فيهم الحاكم المخلوع.

اتُّهم مكيافيلي بازدواجية المعيار. فواجب الأمير أن يفرض الأخلاق والفضيلة على الشعب، لكن يجب أن لا يهتم هو نفسه إلاّ باكتساب السلطة. لذا، هناك تمييز بين الأخلاق العامة والأخلاق الخاصة. فللرعايا أخلاقها وللحاكم أخلاقه. والواقع هو أنه لا يوجد، استناداً إلى افتراضات مكيافيلي، معيار مزدوج، فهناك أخلاق واحدة تتمثّل في إرادة الأمير. فالأمير يريد أن يخلق دولة مستقرة، ويكسب السلطة ويحافظ عليها. وما يتضمنه فكر مكيافيلي هو أن ذلك هو السبيل الوحيد لحماية المواطنين ضد الاعتداءات المتبادلة. فاستناداً إلى الفرضية التي تقول إن البشر أنانيّون بشكل أساسي، وفرضية أن الأخلاق لا تتعدّى على أن تكون إرادة الأمير، فإن اتهامات المعيار المزدوج تتلاشى. ومن جهة أخرى، يمكن القول إن التمييز بين أخلاق خاصة وأخلاق عامة يدلّ على واقعية سياسية معينة، أي: إذا أردنا أن نفهم كيف تعمل السياسة فعلياً علينا أن نعي أن السياسة غالباً ما توظّف مقولات غير تلك التي توظّف في الحياة الخاصة. فما يسمى «جريمة» في الحياة الخاصة، يدعى في السياسة «إنزال خسارة كبرى بالعدو». للسياسة مقولاتها الخاصة، وأخلاقها الخاصة ـ [وإنها تخص الدولة] (raison d'état)، وبكلمات أخرى نقول أن الكلام على جريمة في حرب عادية هو كلام غير ملائم مثل الكلام على قتل الملك في لعبة الورق ـ فهو خلط للعبتين مختلفتين. يمكننا أن ننتقد وجهة النظر تلك، لكن يظل مكيافيلي مصيباً بمقدار كبير في إشارته إلى أن تلك هي حالة الأمور بشكلٍ رئيسي.



قبل أن يحاول الأمير إعادة تنظيم المجتمع، كان للشعب المغلوب مواقف وآراء أخلاقية. وبهذا المعنى تبقى الأخلاق دون معيار عند الأمير، وعلى كل حال، على الأمير أن يعدّ الأخلاق الموجودة واحدة من عوامل عديدة عليه حسبانها. كذلك، ليس للأخلاق التي يفرضها الأمير على الشعب في نهاية المطاف أي معنى معياري عنده. فتلك الأخلاق الأخرى هي وسيلة في استراتيجية سياسية. غير أن خطة الأمير السياسية الخاصة لها جوهر أخلاقي في النهاية، وهو: تأمين الاستقرار في المجتمع.

وهكذا، يمكننا القول إن مكيافيلي ألحق الأخلاق بالسياسة، بمعنى يفيد أنه نظر إلى الأخلاق التي ورثها الشعب والأخلاق التي وضعها الأمير للشعب من منظور استراتيجي، هدف الأمير فيه تأمين استقرار الدولة.

إن الأخلاق الخصوصية، بمعنى أخلاق المواطنين، تابعة للأخلاق العمومية، بمعنى هدف الأمير الرئيسي المتطابق مع هدف الدولة الرئيسي. ويجدر بنا هنا التأكيد أن اهتمامات مكيافيلي ومنظري العصور الوسطى كانت متباينة. فقد ركزَت النظرية السياسية في القرون الوسطى، وبشكل رئيسي، على الأهداف المثالية من دون محاولة أن تشرح كيف يحققها الإنسان. أما مكيافيلي فقد كان مهتماً بالوسائل. وقد اهتم بكيفية تنفيذ السياسة في المكان والزمان القائمين. وقدّم مكيافيلي وصفاً صحفياً تجريبياً عن كيفية عمل السياسة في زمانه، فميّز، بمعنى معين، بين الأخلاق والسياسة، بين الأهداف الجديرة بالتحقيق والوسائل السياسية، التي ليست صالحة أو سيئة في ذاتها، أوبذاتها، ولكنها تنفع في عملية تحقيق تلك الأهداف، وحاول وصف الوسائل السياسية المستعملة فعلياً في السياسة، من دون الأخذ بالاعتبار إن كانت صالحةً أو مرغوبة.



وكان التمييز الحاد بين الغايات والوسائل جديداً نوعاً ما. فأكثر فلاسفة اليونان واللاهوتيين المسيحيين سلمّوا بأن أعمالاً معينة (وسائل) تستحق اللوم، مثل السرقة والقتل، بصرف النظر عن تحقيقها نتائج مرغوبة. وانطلاقاً من ذلك التمييز المتطرف بين الغايات والوسائل أمكن مكيافيلي أن يقول **إن الغاية تبرّر الوسيلة**، أي: كان قَتْل رومولوس (Romulus) أخاه ريموس (Remus) عملاً جيداً لأنه أدّى إلى خير كلّي.

غني عن القول إن للدين في فكر مكيافيلي منزلة دنيا، فجميع المصالح والأهداف باتت علمانية. ولم يبقَ من دورٍ للدين سوى توحيد الجماعة. لذلك فكَّر مكيافيلي أنه من المفيد أن يكون الشعب متديّناً. وقد يعطي الأمير أيضاً انطباعاً بأنه تقيّ إذا كان ذلك يساعده على تحقيق شيء ما.

كان اهتمام مكيافيلي أكثر ما يكون باللعبة السياسية المحض. وكان فهمه للشروط الاقتصادية اللازمة لممارسة السلطة ضئيلاً. وفضلاً عن ذلك، كانت معرفته بالأنثروبولوجية (علوم الانسان) معرفة لا تاريخية: فالطبيعة الإنسانية ثابتة لا تتغير. لذلك، يمكننا أن نتعلّم كيفية السيطرة على الأوضاع السياسية في زماننا عن طريق درسها في العصور السابقة (انظر **الأحاديث**). ولذلك، يمكننا بمقدارٍ كبير أن نحصل على علم سياسي ثابت عبر الزمان، حيث لا يكون الهدف فهم جوهر السياسة، بل تعلّم كسب السلطة. نعني أن منهج مكيافيلي كان «لا تاريخياً»، بمفرداتنا. غير أننا إذا نظرنا من منظور زمانه، نقول إن مكيافيلي كان يفكر تفكيراً تاريخياً، أي: هو مثل الإنسانيين، كتب التاريخ استناداً إلى أمثلة، واستخدم قصصاً فرديّة ليشرح عصره.

كانت الأخلاق والسياسة في نظر أرسطو واحدةً أطلق عليها



تسمية براكسيس (praxis). أما مكيافيلي فقد ميّز بين الأخلاق والسياسة، والغاية في السياسة تبرّر الوسيلة. الوسائل للمناورة البارعة، وهي لا أخلاقية، وتتعدّى التقويم الأخلاقي، ويمكن درسها تجريبياً. والهدف، في نهاية المطاف، هو الحفاظ على السلم والنظام. وقد افترض أرسطو وجود معايير كلّية، وبشكل حكم دستوري. أما مكيافيلي فقد أجاز لإرادة الأمير أن تحدِّد القانون والأخلاق ـ غير أن الغاية الأخيرة محدَّدة، وهي: الاستقرار السياسي. وفي الوقت ذاته الذي صارت فيه السياسة مناورةً بارعة، نشأت الحاجة لعلم اجتماعي يخوِّل الحكام أن تكون لهم سلطة على أفعال الآخرين. وقد دافع مكيافيلي عن البحث التجريبي للسياسة، وعن سياسة المناورات البارعة. وفي وقت لاحق أحرز مكيافيلي شهرةً واسعةً إنما رديئة السمعة بسبب عقيدته التي تقول إن السياسة تلاعب ومناورات بارعة، ولا أخلاقيته السياسية التي أوّلها كثيرون (مثل موسوليني) بأنها تبرِّر العرض غير المقيَّد للسلطة.

بحث مكيافيلي عن رؤية سياسية انطلاقاً من أحداث معينة حصلت في الماضي والحاضر. وبدرسه تلك الأحداث المعينة اعتقد أنه حصل على رؤية عملية تساعد كل من يحكم دولة أو يريد أن يتسلّم مقاليد السلطة. ويجب أن تكون الرؤية من النوع: «إذا ـ إذاً»، أي: إذا فعلنا كذا وكذا، إذاً النتيجة الحاصلة ستكون هذه أو تلك. وقد افترض أن الطبيعة الإنسانية تظل، وبشكل أساسي، ثابتة عبر التاريخ/ وبشكل أكثر دقةً نقول افترض أن التاريخ والإنسان معرَّضان لتغيرات دورية، مثلاً على شكل صعود الدول وازدهارها وانهيارها. وهكذا، افترض مكيافيلي أن بإمكاننا أن ننشئ تعميمات كلية انطلاقاً من حالات منعزلة مختلفة. وإذا لم تثبت صحة مثل تلك الرؤية بشكل دائم، فمردُّ ذلك وجود حالة عدم يقين لا مهرب منها تحدِّد



قدرتنا على السيطرة على الأحداث، ويسميها فورتيونا (Fortuna)، عانياً الصدفة أو الحظ.

الاعتراض العام على ذلك الأسلوب هو في القول إننا إذا ابتدأنا بما يُعتقد أنه صفات بشرية ثابتة، فسنواجه صعوبة كبرى في فهم ما هو متغير بشكل جذري، وهو العنصر الخلّاق في المجتمع. وباكتفائه بغية شرح الأحداث المختلفة في زمنه، بتصوّرات بسيكولوجية، مثل الأنانية مدعّمة بتصوّرات سياسية بسيطة وبنظرة دورية للتاريخ، لم يكن مكيافيلي مجهّزاً تجهيزاً جيداً لإدراك التغيرات الاجتماعية - التاريخية الأكثر عمقاً.

سياسة العَقْد وسياسة القانون الطبيعي - ألثوسيوس وغروتيوس

منذ بداية القرن السابع عشر ازداد التفريق بين النظرة السياسية واللاهوت. وهكذا، وضع الألماني يوهانس ألثوسيوس (Johannes Althusius) (1557 - 1638) نظرية عَقْد مبنية على الفئات الاجتماعية، لا على الدين. وفيها استعملت فكرة العقد لشرح الفئات الاجتماعية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. فللفئات المختلفة - الأسرة والشركة والمتّحد الاجتماعي المحلّي والأمة - مهمات مختلفة، وتتأسس الفئات بواسطة عقودٍ مختلفة. أما السيادة فهي دائماً في الشعب، أي إنها ليست في الأفراد، وإنما في المتّحدات الاجتماعية العضوية، والمنظّمة تنظيماً هرمياً في المجتمع، بدءاً من الأسرة إلى الدولة. والشعب يخوّل الملك وموظفي الخدمة المدنية بممارسة السلطة، شرط أن يلتزموا بأدوارهم المنصوص عليها في العقد. وبهذه الطريقة، تمكّن ألثوسيوس من أن يشرح كيفية إمساك الملك والجهاز البيروقراطي بالسلطة، في حين تظل السيادة على الدوام في الشعب.



وذلك كله مشروح بواسطة العقد بين الفئات، وليس بتصورات دينية معينة.

وعندما تأسست الدول القومية نشأ سؤال عن العلاقة بين تلك الدول المستقلة، فلم يبقَ هناك أي مؤسسة يمكنها أن تنظم العلاقة في ما بينها. فضلاً عن ذلك، فإن المفاهيم القانونية الموجودة في الدول القومية كانت مبنيةً على الرأي المفيد أن القوانين يضعها ملك قومي، لذا فهي لا تنطبق إلاّ على دولته هو. وقد قدَّم الهولندي هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) [أو دو غروت (De Groot)، 1583 ـ 1645] حلاً قانونياً للمعضلة، بالعودة إلى فكرة القانون الطبيعي، أي: ثمَّة قوانين معينة أعلى من الدول القومية كل واحدة بمفردها، وهي تنظِّم العلاقة في ما بينها. وبتطويره فكرة القانون الطبيعي، قدَّم الأساس لقانون دولي أعلى من قوانين تلك الدول الخاصة. وقد أحرزت جهوده التي بذلها حول تلك النقطة قبولاً، وأدمجت في تصوّر القانون الدولي الذي كانت نتيجته عصبة الأمم (The League of Nations) ومحاكمات نورمبرغ (The Nuremberg Trials) والأمم المتحدة. وعاش غورتيوس خلال حرب الثلاثين سنة (1618 ـ 1648). ونتيجة للصراعات الدينية ـ السياسية حكم عليه بالسجن مدى الحياة في عام 1618، إلاّ أنه هرب (متخفّياً في حقيبة كتب) إلى لويس الثالث عشر في فرنسا، والتحق مع ناشطين آخرين بالسلك الدبلوماسي في السويد (1634). وعندما دعته الملكة كريستينا (Christina) إلى السويد أدّى الطقس القاسي والصحة الضعيفة إلى وفاته. (انظر وفاة ديكارت المحزنة بعد ذلك بخمس سنوات). لقد أثارت حرب الثلاثين سنة فكرة تأسيس صيغة قانونية تخضع لها الدول المتنازعة. كما أدّت الحرب إلى فكرة الانقسام بين المسائل السياسية والمسائل القانونية التي كانت مسائل عمومية والمسائل دينية



التي كانت خصوصية. وعبَّر غروتيوس عن هاتين الفكرتين. وقد تبنّى غروتيوس فكرة القانون الطبيعي الناشئة من الرواقية عبر اللاهوت المسيحي بعد تجريد القانون من الروابط اللاهوتيّة والمقدَّسة. ولم يكن ذلك تعبيراً عن وجهة نظر مضادة للكنيسة، وإنما كان تكييفاً للقانون الطبيعي مع وضع جديد يزيد فيه الفصل بين النواحي السياسية والقانونية، من جهةٍ، والنواحي الدينية من جهة أخرى. فإذا كان لا بدَّ من تطبيق القانون الدولي على كل إنسان، فيجب أن يكون أساس القانون الطبيعي مستقلاً عن اللاهوت المسيحي. لذلك جرى البحث عن أسس أكثر علمانية بين الدول وفي داخلها أيضاً، لتكون أسساً للاتفاقات السياسية والقانونية. وبهذا المعنى يكون غروتيوس قد حدَّث فكرة القانون الطبيعي لتلائم الوضع الجديد.

أشهر كتاب لغروتيوس هو **قانون الحرب والسلم** (*The Law of War and Peace*) (*De jure belli ac pacis*) وكما يدل عنوان الكتاب، فإن غروتيوس بحث فيه فكرة قانون ينطبق على جميع الأحوال، بما في ذلك الحرب، لقد وهب الله البشر حاجة طبيعية للزمالة (appetitus societatis)، ويمكن لجميع البشر أن يتعرّفوا إلى هذه الحاجة بمعزلٍ عن الوحي واللاهوت. فالحاجة إلى وجود مشترك وسلمي حاجة أساسية، ولتحقيقها لا بدّ من أن يحترم كل إنسان قوانين معينة. على سبيل المثال، يجب الوفاء بالوعود، وممارسة المساواة. وينتج عن نظرية القانون الطبيعي هذه رفضٌ لنظرية حرية الإرادة التي ترى الله خالقاً للمعايير ومعطيها [انظر لوثر]. والأمور ليست كما يقول الإراديون، وهو أن ما يريده الله، في كل الأزمان، هو حق، وبالتعريف هو كذلك. بل الأمر بخلاف ذلك، فالله يريد الحق لأنه حق. لذلك، فإن الحق دائم وكلّي، ويمكن أن يتعرف إليه كل إنسان.



ذكر غروتيوس بعض الشروط التي يجب أن تتحقق لكي تكون الدولة عضواً متساوياً مع غيره في المجتمع الدولي، أي: ليس مهماً أن تكون الدولة كبيرة أو صغيرة، لكن لا بدّ من أن تكون الدولة مستقرّة وقادرة على احترام معاهداتها. وهذه المعايير تستعمل اليوم، أيضاً. طبعاً، المشكلة هي في عدم وجود مؤسسة لفرض تطبيق ذلك القانون الدولي. ومثل تلك المؤسسة وجدت، وبمقدارٍ معين، في الكنيسة خلال العصور الوسطى. غير أن الذي حصل هو أن الكنيسة انقسمت بعد حركة الإصلاح الديني واندمجت في الدول المعينة الخاصة.

هوبز ـ الفرد وحفظ النفس

حياته: كان توماس هوبز (1588-1679) (Thomas Hobbes) إنجليزياً، عاش إبّان الحرب الأهلية الإنجليزية. وقد تعلّم اللغة اللاتينية واللغة اليونانية وهو في السادسة من عمره، وبدأ وهو في سنٍّ مبكرة يدرس في جامعة أوكسفورد. وكان زميلاً وصديقاً للورد كافندش (Cavendish)، وغالباً ما كان يسافر بمهمات رسمية. وهكذا، قابل عدة أشخاص بارزين في زمنه [مثل عالم الفيزياء غاليليو]. لجأ هوبز إلى باريس في الجزء الأول من الحرب الإنجليزية الأهلية، لكنه عاد إلى بريطانيا في عهد كرومويل (Cromwell). وترجم هوميروس إلى اللغة الإنجليزية وهو في الثامنة والثمانين من عمره. وأشهر كتبه هو *Leviathan* (أو المادة والصور والسلطة للحكم الديني والمدني) الذي نشر في عام 1651. ومن بين أعماله الأخرى نذكر **حول المواطن** (*De cive*) (1642) **وحول الجسد** (*De corpore*) (1655) **وحول الطبيعة الإنسانية** (*De homine*) (1658).



المجتمع كآلية ساعة

عاش هوبز في أوقات لم تكن مستقرة سياسياً خلال الحرب الأهلية التي اندلعت بين الملكيّين والبرلمانيين. وركّزت كتاباته السياسية على الحاجة إلى حكم قوي يؤمّن السلام والنظام. لذا، أيّد هوبز فكرة الملكية المطلقة. غير أن الدعم الأيديولوجي الذي قدّمه هوبز كان غامضاً. وكان السلم والنظام جوهريين عند هوبز، لكن مسألة ما يكون الحكم ملكياً أو غير ملكي لم تكن بذات أهمية كبيرة عنده. ويمكن وصف نظرية هوبز السياسية بالقول إنها في الوقت ذاته نظرية فردية قوية ومطلقة بقوة. وهنا لا يوجد تناقض كما هو الحال في أمثلةٍ كثيرة أخرى. فالتفكّك الاجتماعي أفراداً والتدخل السياسي الصارم مترافقان، فعندما لا يكون الشعب مترابطاً بعقود اجتماعية، يلزم عندئذٍ استخدام القوة الخارجية لمنع الفوضى.

ويمكن تأويل الحالة الهوبزية، حالة الترافق بين الفردية والحكم المطلق، بالقول إنها تعبير عن الوضع الذي كان في المرحلة المبكرة وغير المستقرة من مراحل تطور الدولة القومية واقتصاد السوق، أي: إن الدولة كانت محتاجةً إلى ملكٍ قوي يقدر على إلغاء امتيازات النبلاء القديمة ويؤمن السلام والنظام، والذي يضمن أن يحافظ الزبائن ومنافسوهم على اتفاقاتهم التجارية. ففي وضعٍ من التنافس الكلّي بين الإنسان والإنسان في سبيل البقاء تكون الوسيلة الوحيدة القادرة على تأمين الحياة والملكية هي في حكم قوي يكون على رأسه ملك مطلق.

ويبدو أنه كان لهوبز بعض آراء مكيافيلي، أي: يجب فهم المجتمع والسياسة فهماً عقلياً وعلمياً، والطبيعة الإنسانية ثابتة ولا تاريخية بشكل أساسي. غير أن هوبز لم يكتفِ بمنهجٍ وصفي، وبتعميمات قائمة على درس أحداث جزئية، كما كان مكيافيلي. فهو



بحث عن منهج آمن، وحاول الغوص إلى أساسٍ يقدم شرحاً أعمق للظواهر الاجتماعية المباشرة.

وكان هوبز أحد الفلاسفة الذين تأثروا بالعلوم الجديدة، ولا ريب في أن فلسفته الطبيعة تحمل علامة ذلك التأثير، نعني: العالم في المطاف الأخير مؤلف من جزيئات مادية تتحرك ميكانيكياً. وهكذا، كانت فلسفة هوبز نظريةً في الحركة، والتشابه مع الميكانيك واضح.

غير أن هوبز، وفي الوقت نفسه، ميتافيزيقي عقلاني. فهو بحث، شأن الفلاسفة العقليين قبله، عن مبدأ أساسي لكي يشرح الأحداث الظاهرية المتغيرة، فسعى لإيجاد أساسٍ كاملٍ وثابت. ولكونه فيلسوفاً في أواخر عصر النهضة، فقد بحث عن ذلك الأساس في الإنسان. والإنسان هو الذات (subjectum)، أي الأساس الذي انطلاقاً منه يجب شرح المجتمع.

كيف شَرَع؟ لقد كتب تعليقات على منهجه في كتابه **حول المواطن**. وفيه استخدم ساعةً للتشبيه، فقال عندما نريد أن نفهم كيف تعمل الساعة نقوم بتفكيكها، وندرس مكوّناتها المختلفة وخواص هذه المكوّنات، ثم نجمع أجزاء الساعة، وبجمعنا الأجزاء بشكل يعيد الساعة إلى العمل من جديد، نتعلم كيف ترتبط الأجزاء ببعضها، وكيف تعمل الساعة، ونفهم ما هي الساعة.

وكانت فكرته أن يقسّم المجتمع إلى أجزاء بطريقة مماثلة، وأن تدرس الأجزاء، ثم تجمع من جديد بحيث يمكننا أن نرى روابطها، وكيفية عملها. وبفعلنا ذاك نفهم ما هو المجتمع.

ولا يحدث ذلك بقسمة المجتمع قسمةً واقعية، بل بتخيل ذلك ليس إلاّ. يوضح هذا المثل عدة نقاط مهمة في منهج هوبز «التفكيكي



ـ التركيبي». فالمنهج يبدأ بقسمة ظاهرة، ثم بإعادة تركيبها. ذلكم هو منهج التحليل (analysis) والتركيب (synthesis). وهكذا، فإن المجتمع يشرح على أساس أجزائه المكوِّنة له. ولا يعني ذلك اعتقاد هوبز أن المجتمع يتألف من أجزائه وحدها، فالساعة لا تتألف من أجزائها وحسب. وعندما تجمع الأجزاء ينشأ شيء جديدٍ، نوعياً، سواء أكان ساعة أم مجتمعاً. لذا، نقول إن هوبز لم يختزل الكل إلى الأجزاء. غير أنه قال إن الكل لا يفهم إلاّ بأجزائه وخواصها، وأيضاً بوحدتها الوظيفية. لذا، فإن هذا المنهج يحاول أن يشرح ما هو معطى بالرجوع إلى عناصره الأساسية. ويمكننا القول إن هوبز بحث عن مبدأ شارحٍ أعمق من مستوى الملاحظة.

وإذا عدنا إلى مثل الساعة، يمكننا أن نضيف أن هوبز كان يبحث عن شرح وظيفي، أي: فهم الساعة يعني فهم كيفية عملها. وخواص الأجزاء الوحيدة المهمة هي تلك المهمة لقدرتها على العمل، أي إن النابض محكم ويمكنه أن يحرّك الساعة، وإن للدولاب أسناناً يمكنها أن تتداخل مع أسنان أخرى لتنقل الحركة. وسواء أكان لون النابض أخضر أو أحمر، فالمسألة لا علاقة لها بالساعة كنظام وظيفي. ولا ينفع المزيد من قسمة الأجزاء: فنحن فهمنا ما هي الساعة من وصل النوابض والأسنان. . . إلخ. ومن غير أن نحتاج معرفة أي شيء عن البنية الذرية لتلك الأجزاء. ولا شك في أن النابض والسن هما ما هما، وكجزئين بوظيفتين، بسبب الجزئيات المادية التي صنعا منها. غير أننا لا نحتاج أن نعرف أي شيء عن ذلك بغية معرفة الساعة. فلا يحتاج صانع الساعات أن يكون عالماً فيزيائياً.

لا شك في أن للساعة صانعاً. والإنسان يستعملها لمعرفة الوقت، أو يعدها شيئاً كمالياً أو رمزاً للمرتبة الاجتماعية. غير أن



المثل الذي وظّفه هوبز يفيد أننا لا نحتاج أن نعرف أي شيء عن صانع الساعة، ولماذا، وعن الغاية من استعمالها. فَهمُ الساعة معناه فهم أجزائها في علاقاتها الوظيفية المترابطة. هو فهم كيفية عمل الساعة ووظيفتها. وعمل الساعة تحدّده الحركة الميكانيكية لأجزائها. ففهم الساعة هم فهم كيف تشتغل. وبهذا المعنى نقول إن شرح هوبز شرح وظيفي (functionalistic).

يمكننا القول إن مثل هوبز يشير إلى نموذج سايبرني (Cybernetic) يخص علم الضبط. فليست المسألة مجرد مسألة أن تكون جميع الأجزاء متطابقة في كلٍّ وظيفي، حيث كلُّ جزء يفترض وجود الأجزاء الأخرى. وهذا أيضاً يعني أن أجزاء معينة تتولى قيادة آليات وأجزاء أخرى تتولى توجيه حركتها. وإذا فكّرنا بساعة الجدّ الكبيرة ذات الوزن والبندول، يمكننا القول إن الوزن هو القوة المحركة التي تدير الساعة، بينما البندول يقوم بدور التنظيم، أو تنظيم القوة المحركة لكي تعمل الساعة بسرعة متساوية. فمن دون الوزن لا توجد حركة. ومن دون البندول، لا توجد حركة منظّمة[2].

إذا طبقنا الآن تلك المناقشة على المجتمع، يمكننا القول إن هوبز رفض محاولات شرح الظواهر الاجتماعية بالظواهر الاجتماعية. يجب علينا أن نفكر بالعناصر الأساسية. كما أنه رفض فكرة شرح المجتمع بواسطة إلهٍ ذي هدف للمجتمع [الغائية] (teleology). فهو بحث عن الرابطة الوظيفية بين الأجزاء، لكنه لم يختزل المجتمع إلى أجزائه المنعزلة. كما إنه لم يقسّم الأجزاء إلى ما يزيد عما هو ضروري لشرح رابطتها الاجتماعية الوظيفية. فوفقاً لهذا التأويل لا معنى للقول إن هوبز اختزالي، هكذا وببساطة.

(2) عوضاً عن الوزن والبندول، يمكننا القول بالنابض والحركة.



كيف توصَّل هوبز إلى الأجزاء المكوِّنة في المجتمع وكيف فهمها؟ لقد استخدم نوعاً من الاختبار الفكري، قال لنتخيل عدم وجود الدولة، فماذا يكون شكل الحياة الإنسانية حالتئذٍ؟ وكان هوبز بذلك يحاول أن يكشف عما يجعل الدولة ممكنة، وما الذي يشرح ويسوِّغ وجودنا في مجتمع سياسي، في دولة. لذا، سأل عن شكل الحياة إذا لم توجد دولة. ولكي نفهم ما يعنيه العيش في دولة، علينا أن نكون قادرين على فهم ما يعني العيش من دونها.

ووظَّف هوبز عقيدته عن **حالة الطبيعة** (***the State of Nature***) ليوضح شكل الحياة من دون دولة. وباستعماله تصوّرات مثل الفرد خوف كل واحد من كل واحد آخر، وما يتضمنه العقد من التخلّي عن الحرية الشخصية، حاول هوبز أن يفهم الظواهر مثل الدولة والسلطة والقوة.

ويقول هوبز في مناقشاته إن البشر من دون دولة يشعرون بعدم الأمان. من غير الدولة سنترك لندافع عن أنفسنا وصوننها. ولما كنا نحتاج سلعاً مادية للبقاء ولما كانت تلك السلع نادرة الوجود في الوقت نفسه الذي يحاول جميعنا البقاء بشكل طبيعي، فلا بدَّ من وجود تنافس في ما بيننا على تلك السلع. ولا يستطيع أحد أن يسلم في ذلك الصراع الفردي للبقاء، إذ لا وجود لمن هو حصين وغير معرَّض للخطر، وهناك مساواة نسبية بين البشر في القوة والدَّهاء. لذا، ستكون الحرب مستمرة. وتلك هي الحالة التي تدعى حالة الطبيعة التي فيها يقاتل كل واحدٍ الآخر. فالأجزاء المكوِّنة هي الكائنات البشرية أو الأفراد. وهدفهم الأساسي حفظ الذات. وتلك كانت نتيجة التحليل الذي رغب هوبز أن يشرح به الظواهر الاجتماعية.

أكد هوبز رأيه، ووظفه لشرحه الساعة كنموذج. هو أن الظواهر الاجتماعية، مثل التماسك والتفاعل والحرية. . . إلخ، يمكن شرحها



بالرغبة الفردية لحفظ الذات. وهو لم يعتقد بأن التماسك لا يتعدّى أن يكون الرغبة في حفظ الذات، لكنه اعتقد أن ظاهرة اجتماعية، كظاهرة التماسك، تحتاج إلى توضيح، ولا يمكن شرحها بذاتها، أو بأي ظواهر اجتماعية أخرى، وإنما بواسطة رغبة الفرد في حفظ الذات. وطبقاً لهذا النموذج الشارح، يجب فهم كل ما نختبره بشكل مباشر، مثل الروابط الإيجابية والمادية بين البشر (مثلاً الحب والتعاطف والروابط المنزلية والاجتماعية) في ضوء رغبة الفرد الأساسية في حفظ الذات. ويمكن شرح المجتمع عن طريق إعادة إنشاءٍ مبنية على عناصر أساسية وقوى محركة. لذا، يمكننا من هذا المنظور أن نقول إن هوبز لم ينكر وجود الوحدة الاجتماعية والتعاطف، لكنه حاول أن يحدّد ما تكون تلك العوامل فعلياً. وفضلاً عن ذلك نقول إن هوبز لم يكن محتاجاً لأن يزيد شيئاً على حفظ الذات. وفي الوقت نفسه الذي يصح فيه قولنا إن الكائنات الإنسانية مؤلفة من جزيئات مادية صغيرة هي في حركة ميكانيكية، يصح القول إن تلك الجزيئات لا تدخل في عملية شرح المجتمع كما لا تدخل البنية الذرية جزءاً ضرورياً لشرح الساعة. فلا يحتاج الإنسان إلى رؤية نافذة إلى البنية الداخلية للمادة لكي يفهم المجتمع.

مَثَلُ الساعةِ يعني أن فكرة حالة الطبيعة ليست بقصد الرجوع لحادثٍ في الماضي[3]. ففكرة حالة الطبيعة هي نتيجة تحليل واختبار

(3) عندما نؤكد هنا أن فكرة هوبز الخاصة بحالة الطبيعة هي مبدأ شارح، وليست أطروحة تجريبية - حسية (تاريخية)، قد يكون من المناسب تذكير القارئ أنه قد يكون لدى هوبز أساس معين موجود في التجربة في زمنه للبناء عليه، أي: كان قسم واسع من السكان، في زمن هوبز في حالة فقر مدقع وتعاسة، وكان مجرد البقاء هو هدف الصراع لهؤلاء، وبخاصة خلال أعوام الحرب الأهلية الإنجليزية. وفي العلاقات الدولية كان هناك، وبشكل دائم (احتمال) نشوب حربٍ بين الأمم.



فكري، حذفت فيه الدولة. فكرة حالة الطبيعة ليست فرضية تاريخية عن شيء حدث، وإنما هي أطروحة تختص بما يحتاج لقيام المجتمع. وقد نقول إن هوبز حاول أن يشرح الظواهر الاجتماعية بواسطة أفكار بسيكولوجية. وقد يعترض بعضنا قائلاً إن ذلك بمثابة وضع الأشياء رأساً على عقب، إذ على الضدّ، يجب أن تكون الظواهر الاجتماعية هي الأساس لشرح الظواهر البسيكولوجية. لذا نقول إن مسألة ما الذي يتطلّب الشرح وما الذي يقدم الشرح من المسائل متنازع حولها. فكيف نحلّ النزاع علمياً؟ وعلى كل حال، اعتبر هوبز، كفيلسوف عصر النهضة، أن الفرد هو أساس الشرح، أي إن الفرد مفهوم على أساس حفظ الذات، أي إن الفرد يشرح ثلاثة مصادر للنزاع، وهي: التنافس وعدم اليقين والطموح إلى الاحترام العالي. والخوف هو المحرك الأهم، وهو الذي يدفع البشر إلى مجتمع منظم سياسياً. وداخل مثل هذا المجتمع تلغى محاربة كل واحد منا الآخر من أجل أمن الحياة، لكن المنافسة المالية والطموح لنوال الاحترام العالي يستمران.

كيف جمع هوبز الأجزاء من جديد بطريقة أمكن بها نشوء مجتمع منظَّم؟ لقد أشار إلى أن كل واحد يعيش طبيعياً في حالة دائمة من الخوف، وأقصاها الخوف من الموت المفاجئ. غير أنه طالما ظل كل واحد واقعاً في شرك حالة عدم ثقة متبادلة ونزاع على المنافع المادية، فلا يقدر أي شخص أن يفعل إلاّ القليل لتغيير الوضع. والعقل التلقائي يدل كل فردٍ عما هو أفضل لأمن الحياة والقدرة على الحياة والنشاط، وذلك هو الدفاع عن النفس، إنه يعني الاشتراك في الصراع ضد الآخرين.

وعلى كل حال، قد ينفع كل واحد إذا اتفق الجميع على تنظيم المجتمع بشكل مختلف، بتأسيس سلطة تؤمن الحياة والصحة لكل



إنسان. فكيف يمكن بلوغ تلك النقطة؟ تلك كانت النقطة البارزة في نظرية هوبز. ومما لا ريب فيه أن حالة الطبيعة، تمثّل بوضوحٍ حلاً أقل إرضاءً من المجتمع القومي المنظّم، منظوراً إليه من زاوية المصلحة الأنانية للفرد في تأمين الحياة والقدرة على الحياة والنشاط. غير أن العقل في شكله التلقائي إن هو إلا مساعد في الصراع على الوجود. فهو يقول بحق إن الأفضل للفرد أن يستعد لحالة الفوضى الشائعة. فالفرد أعجز من أن يتمكن من تغيير ذلك. غير أن هوبز اعتمد، في الوقت ذاته، على مصلحة ذاتية متنوّرة من نوعٍ أعمق تفكيراً وأبعد نظراً، تقول تلك المصلحة الذاتية إن الأفضل هو المجتمع المنظّم. فالنقطة المهمة هي كيف يمكن للأفراد المختلفين أن يصلوا إلى اتفاق لاتّباع العقل ذي التفكير العميق وبعد النظر لا العقل التلقائي العفوي القصير النظر، أي كيف يمكنهم أن يتّحدوا لخلق دولةٍ مشتركة[4].

إذا اعتبرنا المجتمع حقيقةً، وقلنا إنه تعبير عن اتفاقٍ بين أفراد أنانيين، أمْلته المصلحة الذاتية المتنوِّرة البعيدة النظر والمشتركة لكل واحدٍ، يمكننا أن نفهم المجتمع على أنه مؤسس على عقدٍ اجتماعي (Social Contract) أقرّه العقل. فالعقد الاجتماعي هو الذي أسّس المجتمع. وهو يشرح الظواهر الاجتماعية في السياسة والحياة الاجتماعية عموماً. والدول تأسست بفضل ذلك العقد. وقال هوبز إن العقد قام على فكرة تخلّي كل واحدٍ عن حريته للدولة.

---

(4) ما يبعث على الريبة لم يكن ماثلاً في أننا نستطيع أن نشك بمقدار الوحدة والاتفاق اللذين يمكن تحقيقهما. فهنا، نحن نناقش نظرية عن حالة الطبيعة بوصفها نموذجاً لاتاريخياً للشرح. فالمسألة تمثل في كيفية استعمالنا لذلك النموذج لفهم التغير من حالة الفوضى إلى حالة المجتمع المنظَّم، لأن العقل البعيد النظر الذي يشير إلى ما وراء حالة الطبيعة هو في واقع الأمر عديم القدرة ما ظلّ الناس يعيشون في حالة الطبيعة.



وتتميّز الدولة بأن القوة المادية الشرعية كلها مجمَّعةٌ في جسمٍ واحد. ومن دون القوة المادية قد يزول العقد. فالقوة المادية هيَ الوحيدة التي يمكنها منع الناس من انتهاك العقد المتفق عليه لهدف تأمين الحياة والصحة لكل واحد.

ويمكننا القول إننا باستعمالنا الساعة كنموذج سايبرني ضابط، إنه يمكن تشبيه الرغبة في حفظ الذات بالوزن (أو النابض) وقوة الطبيعة، وتشبيه الحاكم بالبندول (أو الحركة)، والعامل المنظِّم والموجِّه. والسلطة يجب أن تكون موحّدة، وتكون واحدة. تلك مسألة يقينيّة عند هوبز. وليس يهم أن تكون الوحدة متمثلةً في ملك أو في برلمان، فتلك مسألة ثانوية. والنقطة الرئيسية هي وجود كيان يمسك بالقوة المادية، ويمكنه أن يمارس سيادة الدولة.

وتوزيع السلطات أو الحكم الشعبي اللامركزي يتضمن انحلال الوحدة التي تمكن الدولة من الوجود، أي: السلطة في كيان واحد. لم يرَ هوبز العقد الذي يخلق الدولة بأنه عقدٌ بين الملك والشعب. هو عقد معقود بين أفراد. والشخص الذي سيصبح رأساً للدولة ليس شريكاً في العقد. لذلك، فإن الحاكم لا يستطيع أن ينتهك دوره في الاتفاق، لأنه كحاكم ليس طرفاً في العقد. لذلك، يكون الحاكم صاحب سيادة مطلقةً. وإلى الآن يميل هوبز إلى دعم كامل للمذهب المطلق. صحيح رأى هوبز أنه يجب على الحاكم عدَم التدخل بحق الفرد في أن يشتري ويبيع بحرية أو أن يدخل في اتفاقات مع آخرين. وفضلاً عن ذلك، ذكر أن الحاكم لا يستطيع أن يأمر الأفراد بقتل أنفسهم أو بأذيّتها ـ فذلك مضاد لجوهر الفرد، أي: حفظ الذات.

غير أن هذه الكلمات فارغة طالما ليست هناك سلطة تمنع الحاكم من التدخّل في تلك المناطق. وفضلاً عن ذلك، يعطي هوبز الحاكم الحق الكامل باستعمال الرقابة. فالحكم بحق يمكنه أن يحدّد



الآراء المؤذية، والآراء التي يمكن تقديمها للشعب. وإلى هنا، يبدو هوبز مؤيِّداً المذهب المطلق بلا تحفّظ. غير أن التأييد مشروط، فإذا فقد الملك السيطرة على المجتمع، أي لم يعد قادراً على توفير الأمن للأفراد، عندها على كل شخص أن يثق في سلطته أو تثق هي في سلطتها. ونعود إلى حالة الفوضى، إلى حربٍ أهلية كلية، مما يقضي بنشوء عقدٍ جديدٍ وحاكم جديد. وهذا معناه أن الملك الذي يخلع عن العرش لا يحق له أن يستعيده. فالمفضَّل لملك ذي صلاحيات مطلقة هو وجود أيديولوجيا تدافع عن وراثة مركز الملك. فالحق أن الوراثة ونعمة الله كلاهما معاً يؤلفان أفضل دفاعٍ للملك المطلق عن السلطة.

غير أنه لا يوجد في نظرية هوبز ما يفيد وجوب ملك واحد وحده. فنقطة هوبز الأساسية هي أن شخصاً أو بضعة أشخاص عليه أو عليهم أن يفرضوا القانون والنظام. وفي مثل هذه الحالة، كان دفاع هوبز عن الملكية المطلقة ضعيفاً. وفضلاً عن ذلك، كان الفرد هو الأساس عند هوبز، لا الملك. والصراع بين الأفراد الأنانيين والمنعزلين هو أساس الدولة والحكم الملكي. وليست الدولة والحكم الملكي سوى الوسيلة لتأمين حفظ نفوس الأفراد.

بنموذجه الشارح، لا وجود لشيء كثير مما يمكن أن يقوله هوبز عن العلاقات الطبقية. فالذي لدينا، كأساس للشرح، هو الفرد الأناني والدولة التي تؤلف المجتمع. فالطبقات والفئات هي لكي تُشرح وليست مبادئ شرح. فالنموذج الشارح الذي يتَّخذ الأفراد العقلاء الأنانيين فرضية أساسية للمجتمع يتجاوز مسائل المذهب المطلق. ويشير إلى المستقبل بوصفه سابقاً لنماذج الشرح في النظرية السياسية والاقتصادية في التقليد الليبرالي الناشيء. وهكذا، صار هوبز ناطقاً باسم ما يسمى المذهب الفرديِ المنهجي.



الدولة القائمة على العقد والباقية بالقوة المادية هي الأساس لجميع الظواهر الاجتماعية. لذا، لا وجود لتمييز حقيقي بين الدولة والمجتمع، وبين المؤسسات الإدارية التنفيذية والمتَّحد الاجتماعي المباشر. والروابط الاجتماعية تؤلفها المصلحة الذاتية المتنوِّرة التي تتوسّطها الدولة. وهنا، يميّز هوبز نفسه بوضوح عن وجهات النظر السابقة، مثل نظرة أفلاطون، ونظرة أرسطو التي تقول إن الكائنات الإنسانية كائنات اجتماعية لها قدرة طبيعية على الألفة. أما هوبز، فكل ما له علاقة بالمجتمع يمكن ردّه إلى الدولة، وإلى أبعد من ذلك، إلى رغبة الفرد بحفظ الذات. فالأفراد اجتماعيون بشكل أساسي، والمجتمع هو الثانوي بالنسبة إليهم. والدولة والمجتمع ليسا متطابقين مع جوهر الفرد، كما كانا عند أفلاطون وأرسطو، وإنما هما من خلق الكائنات البشرية بواسطة عقد قام على مصالح ذاتية متلاقية.

القانون الطبيعي كقاعدة عقلية

يتحدث هوبز عن **قوانين الطبيعة** من حيث علاقتها بالسلوك الإنساني، ويصل إلى نتيجة تفيد أنها معايير أو قواعد يتوصَّل إليها بعونٍ من العقل. أول قانون طبيعي أساسي هو وجوب أن يحاول كل واحدٍ أن يحقق السلام إذا أمكن. ويوجد التصوّر الكلّي للحقوق الطبيعية في القاعدة الآتية: إذا عجزنا عن تحقيق السلام علينا أن نجهّز أنفسنا بجميع أدوات الحرب وقواها. **فالحق** هو حرية الفعل أو الإحجام عنه. **والقانون** يحدد ما يجب على المرء أن يفعله أو ما ينبغي عدم فعله.

في حالة الطبيعة، هي القوانين الطبيعية التي تحكم. وبالتالي، هناك حرية للفعل الدفاعي الذي لا يقيّده ضمير أخلاقي والذي يستند



إلى الرغبة في حفظ الذات التي يقرّ بها العقل. وعندما تتأسس الدولة تطبق القوانين الطبيعية، وتكون القواعد العقلية المبنيّة على ما يفهم جميع المواطنين وجوب فعله انطلاقاً من مصلحة ذاتية متنوِّرة وبعيدة المدى، بغية الحفاظ على الحياة والشروط الاجتماعية الواجبة للحياة الآمنة. ورأى هوبز أن قواعد العقل هي معايير من النمط إذا ـ إذاً، أي: إذا كنا نعيش في حالة الطبيعة، إذاً علينا استعمال الوسائل الممكنة كلها للدفاع عن النفس. وإذا كنا نعيش في مجتمع منظَّم، إذاً علينا الحفاظ على السلام. وفي كلا الحالين، تقوم قواعد العقل على غريزة الإنسان الأساسية، ألا وهي حفظ الذات. والخيار الأخير هو أفضل الخيارين.

في فلسفة الحقوق الطبيعية الكلاسيكية، كان القانون الطبيعي يعدُّ مثالياً، وفوق الإنسان، إذا جاز القول، أي: عبارة عن معايير علينا أن نحاول بلوغها. أما عند هوبز، فإن المعايير في الحقوق الطبيعية تمليها العوامل المادية والغرائز والمصلحة الذاتية المتنوِّرة. وكانت الحقوق الطبيعية والقوانين الطبيعية تُشرح بالطبيعة الأنانية الفردية.

نظرية الحركة

نظرنا إلى الآن في فلسفة هوبز السياسية من غير أن نناقش فلسفته الطبيعية. وسوف نُجمْل الآن تأويلاً لهوبز مبنيّاً على فلسفته الطبيعية، نعني تأويلاً مادياً ـ ميكانيكياً راديكالياً. وعلى كل حال، نقول إنه لا يوجد مبرِّر يجيز، انطلاقاً مما قاله هوبز عن منهجه ومن اتجاه فلسفته الاجتماعية، الادعاء بأن هوبز، ببساطة، اختزل الظواهر الاجتماعية إلى ظواهر مادية ـ ميكانيكية؛ وبكلمات أخرى إنه قال إن الظواهر الاجتماعية لا وجود لها إلاّ كجزيئات مادية تدور ميكانيكياً.



ومثل هذا التأويل المادي الراديكالي الاختزالي شائع، وهو فرصتنا لتوضيح بعض النقاط الفلسفية المهمة.

يمكننا عندئذٍ القول إن تصوّر هوبز الأساسي هو الحركة، في نهاية المطاف، وقد وظُفت لشرح كل ما عداها. وقد كان فهم تصوّر الحركة فهماً كمّياً وفقاً للنظرة المادية ـ الميكانيكية إلى العالم، أي: إن الذي يتحرك هو الجزئيات المادية التي تغيّر مواضعها المكانية بالتدافع. والتضاد مع أرسطو واضح، فقد رأى أرسطو أن التصوّر الأساسي للتغير يفيد تحقيق الإمكانيات، وهناك علّة فاعلة وعلّة غائية. أما عند هوبز فإن التغيّر كله يجب أن يشرح بردّه إلى الحركة الفيزيائية، ولا وجود إلا لعلة واحدة ليس غير، وهي العلّة الفاعلة.

ويمكننا القول إن أرسطو حاول أن يشرح الحركة الفيزيائية عن طريق مفهوم كيفي (Qualitative) للتغير، بينما حاول هوبز أن يشرح التغيّر الكيفي بمفهوم الحركة الكميّة (Quantitative). وعندما يتغير لون تفاحةٍ من الأخضر إلى الأحمر، فإن أرسطو يشرح ذلك بأنه تغيّر تحوّل فيه وجود اللون الأحمر من وجود بالقوة (potential) إلى وجود بالفعل (actual) في عملية نضج التفاحة. فالتفاحة الخضراء هي العلّة المادية للتفاحة الحمراء، ويستتبع ذلك التغيّر علّةً فاعلةً وعلّةً غائيةً، وكذلك علّةً صوريةً. أما هوبز، فرأى أن ذلك التغيّر يجب شرحه بواسطة حركات الجزئيات المادية.

وعندما تتمكن قوانين حركة الجزئيات من شرح جميع الأشياء، فلا وجود لأساس الشروح الغائية. فكل ما يحدث يجب شرحه بالأسباب الميكانيكية ذاتها التي نجدها في الحالة المثالية للتفاعل الميكانيكي بين كرات مدوّرة بشكل كامل موجودة على سطح مستوٍ أملس. فكل ما يحدث محتوم. وحتى الأفعال الإنسانية محتومة. وعندئذٍ، يمكن تأويل المجتمع بالقول إنه جزيئات بشرية متنوعة تدور



وتتصادم. ويمكننا تصوّر شكلين للمجتمع، وهما: مجتمع بلا نظام وفيه صدامات عنيفة بين البشر - أي فوضى، ومجتمع تتحرك فيه الذرّات البشرية بانسجام لوجود قوة موحَّدة تنسق الحركات، أي مجتمع بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وهكذا، يمكن إرجاع العلاقات السياسية والاجتماعية إلى علاقات بسيكولوجية فردية، وهذه إلى شروط فيزيولوجية يمكن إرجاعها إلى الميكانيك. ذلكم هو التحليل، وخلاصته اختزال المجتمع إلى عناصر مادية أساسية وحركاتها الميكانيكية. وحالما نحدِّد العناصر والقوى الأساسية، يمكننا إعادة إنشاء المجتمع. ولدينا تركيب وهو عودة من الميكانيك إلى السياسة. فكل شيء، ونقول بشكل مطلق كل شيء، يجب شرحه، في المطاف الأخير، بواسطة الميكانيك، أي انطلاقاً من تصوّرات مادية - ميكانيكية. وعلى الرغم من المشاكل التي تنشأ من اختزال الظواهر الاجتماعية والعقلية إلى ظواهر فيزيائية (اختزال الأفعال إلى أحداث)، فإن المذهب المادي الميكانيكي يبدو فاتناً أيضاً عند تطبيقه على النظرية السياسية، نعني: هناك محاولة شرح كل شيء بمبادئ بسيطة.

ولا وجود لقوى أو مبادئ أخرى في المجتمع غير تلك الموجودة في الميكانيك، فالتعقيد هو الوحيد الأعظم من سواه في مجموعات الجزيئات التي ندعوها المجتمع. وكل ما يحدث يمكن فهمه بواسطة نظرية بسيطة عن الحركة.

التحرُّر والليبرالية

ليست نظرية هوبز السياسية عقيدة متناسقة جداً فحسب، فهذه النظرية ملائمة أيضاً كتصوير مبسَّط لوضع المواطنة في زمن الرأسمالية الأولى، أي: هناك مجموعة من الذرات البشرية المتصارعة يومياً للبقاء في عالمٍ ذي سلعٍ مادية نادرة. والروابط التي



تربط هذه الذرات البشرية معاً هي المصالح الذاتية المتنوِّرة، وهي تحتاج إلى الدولة ذات الحكم المطلق، كوسيلة لتأمين الوفاء بالاتفاقات التجارية. فالدولة توجد للأفراد، ولا قيمة لها في ذاتها. ويفهم هذا، في الوقت ذاته، أنه حقيقة أبدية: وذلك جوهر الإنسان والدولة عبر الزمن.

إذا كنا نعني بالليبرالية نظرية سياسية تدعم التسامح، فهوبز ليس ليبرالياً. عندئذٍ يكون من الطبيعي العودة بالليبرالية مثلاً إلى لوك (Locke) [libertas في اللغة اللاتينية تعني «الحرية»]. غير أننا إذا عرَّفنا الليبرالية بالتصورات الأساسية التي هي الفرد والعقد والدولة وليس بالمواقف البسيكولوجية أو بالقيم الأخلاقية، فيمكن اعتبار هوبز بمثابة السلف لليبرالية. وهذه المفردات تتطلَّب منا بوضوح أن نميِّز الليبرالية (Liberalism) [الليبرالي] (Liberalist) ـ أي التصوّرات الأساسية: الفرد والعقد والدولة ـ من التحرر (Liberality) [متحرر] (liberal) ـ كموقف أخلاقي إيجابي لصالح التسامح والحريات القانونية. فبهذه المصطلحات يمكن وصف هوبز بأنه ليبرالي لا تحرري، في حين كان لوك ليبرالياً وتحررياً، ويمكن أن يكون الاشتراكيون، استناداً إلى ما تقدم، تحرريين لا ليبراليين.

بهذه المصطلحات يمكننا تصوّر بعض الروابط المهمة بين الأيديولوجيا في مراحل مختلفة للحداثة، بدءاً من الرأسمالية الأولى والصراع القوي للبقاء والحاجة لملك مطلق السلطة (هوبز)، مروراً برأسمالية أقوى عندما كان يهم المواطنة أن تشير إلى الحقوق المنيعة غير القابلة للانتهاك، مقابل الملك المطلق (لوك)، وإلى تأسيس الرأسمالية الخاصة والليبرالية التي شعارها: دعه يعمل (آدم سميث). ويبدا أن التصوّرات الأساسية ـ الفرد والدولة ـ ظلّت هي ذاتها في مراحل الليبرالية المختلفة تلك. غير أن الذي حصل ما بين الرأسمالية الأولى والرأسمالية المكتملة التأسيس هو تغيير معين في النظر إلى



الطبيعة البشرية ـ من حفظ الذات مروراً بالحقوق المنيعة إلى اللذة والربح (انظر مذهب المنفعة، الفصل 14).

ويمكننا القول إن تصوّر الحرية يفترض وجود كائن حر أو ذات حرة. فالحرية ليست بالتصوّر القائم بذاته. وفلسفة الحرية يلزم أن تفترض عقيدة تقول ما هو الحر، وبأي طريقة هو حر. وهو الفرد عند الليبراليين، مفهوماً ككائنٍ أناني ـ عقلاني وذي اكتفاء ذاتي. لذلك، لم نكن اعتباطيين، عندما عرَّفنا الليبرالية بأنها شكل من الفردية، فلا يمكن فهم الليبرالية بمعزلٍ عن الفلسفة الاجتماعية أو الأنطولوجيا التي تفترضها ـ كما لا يمكن فهم أي عقيدة عن الحرية بمعزلٍ عن العقيدة التي تتحدث عما هو الحر، وبالعلاقة مع ماذا.

على كل حال، لا بدَّ من التأكيد أن مصطلح الليبرالية يطلق عادةً على النظريات الاقتصادية ـ السياسية التي تعتبر الحرية قيمة أساسية ومصلحة الفرد الذاتية المتوترة بأنهما القوة الأساسية المحركة، في حين تكون مهمة الدولة تأمين ميدان الفعل للعاملين المستقلين. ومعنى الكلام هو أن واجب الدولة تأمين السلم والنظام وحق الملكية، بحيث يصير التنبؤ بالأفعال العقلانية ممكناً، ويجب أن تكون هناك قيود واضحة لأي زيادة في تدخل الدولة[5]. غير أن الانطلاق من الاستعمال الشائع لمصطلح ليبرالية ـ والذي يفيد أن الحريات الفردية حاسمة وأن على الدولة أن تعمل بما يمكن التنبؤ به ـ يجعلنا نقول إنه لأمر غير طبيعي أن يُدعى هوبز ليبرالياً[6].

---

(5) انظر: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Shpere* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1989).

(6) تعريف الليبرالية والفردية بالتعريف والمعنى نفسيهما مغاير للاستعمال اللغوي العادي، أي: حتى إذا أمكن القول إن أي شكل من الليبرالية هو فردية، فإن ذلك لا يعني أن أي شكل من الفردية هو ليبرالية (انظر صفات الفردية في التهذيب اليميني الراديكالي (rechtsradikal) للإنسان الأعلى).



الأسئلة

• ما هي الأفكار الجديدة عن الإنسان والمجتمع والدولة عند مكيافيلي وهوبز؟

• الأخلاق والسياسة مترابطتان عند أرسطو، بينما يفصل مكيافيلي بينهما. ناقش هذا القول واشرح نظرة مكيافيلي إلى السياسة.

• «نظرتا أفلاطون ومكيافيلي للأخلاق والسياسة مختلفتان اختلافاً جوهرياً». ناقش هذا القول.

• يدافع هوبز عن وجهة نظر ميكانيكية إلى العالم، ويوظّف تصوّرات يستمدها من الميكانيكا الكلاسيكية لشرح الظواهر الاجتماعية. ناقش نظريته السياسية، من تلك الخلفية. اشرح بشكل خاص شرعنة هوبز للسلطة اللامحدودة للدولة.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Hobbes, Thomas. *De Cive or The Citizen*. New York: [n. pb.], 1949.

———. *Leviathan*. Cambridge: [n. pb.], 1991.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince and The Discourses*. Translated with an Introduction by Max Lerner. New York: The Modern Library, 1950.

مصادر ثانوية

Habermas, Jurgen. «The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy.» in: *Theory and Practice*. London: [n. pb.], 1974, pp. 41-82.

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. London: [n. pb.], 1962.

Skinner, Q. *Machiavelli*. Oxford: [n. pb.], 1981.

Watkins, J. W. N. *Hobbes, System of Ideas*. London: [n. pb.], 1973.



الفصل التاسع

الشَّك والإيمان ــ الإنسان في المركز

ديكارت ـ الشَّك المنهجي والثقة بالعقل

حياته: درس الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes) (1596 ـ 1650) الفلسفة المدرسية في المدرسة اليسوعية في مدينة لا فليش (La Flèche). غير أنه سرعان ما بدأ يشك بقيمة التعليم: إذ إن معظم العلوم لا أساس متين له وفقاً لديكارت. فهجر كتبه وراح يفكّر. ولبعض الوقت حارب في الجانب البروتستانتي في حرب الثلاثين سنة. وفي منزله الشتوي في ألمانيا في عام 1619، وضع الأفكار الأساسية للمنهج الذي عليه أن يستعمله. وكان زمانئذٍ في الثالثة والعشرين من عمره. وبعد عشر سنوات انتقل إلى الأراضي المنخفضة (هولندا) ليعيش ويدرس في سلام. وفي عام 1649 ذهب ليقيم مع الملكة كريستينا في ستوكهولم (Stockholm). ولم يتمكن من التكيّف مع المناخ القاسي في السويد، وتوفي في شهر شباط/ فبراير العام 1650.

كتب ديكارت باللغتين الفرنسية واللاتينية. وشملت أهم كتاباته المركزية الكتاب المشهور **مقالة في المنهج** (*Discours de la méthode*



(1637)، والكتاب البحثي العالي **تأملات ميتافيزيقية** (*Méditations métaphysiques*) (1647). وكان كتاب **مقالة في المنهج** أحد كتبه الأولى التي ألفها بالفرنسية. كما كتب **مبادئ الفلسفة** (*Principes de la philosophie*) و**قواعد توجيه الروح** (*Règles pour la direction de l'esprit*).

أنا أفكر، إذاً أنا موجود

كان ديكارت في الوقت نفسه ناطقاً باسم الجديد وممثّلاً للقديم. وقد رغب في أن يبدأ من جديد، ويشيد الفلسفة على أساسٍ جديد ومتين، إلاّ أن جذوره كانت، في الوقت ذاته، عميقة في التقليد المدرسي، كما ظهر في برهانه على وجود الله من بين أمور أخرى.

لاحظ ديكارت وجود نزاعات لا نهاية لها في الفلسفة. فرأى أن المنهج الوحيد هو منهج الرياضيات الاستنباطي. لذا، اتخذ ديكارت **نظام الاستنباط** مثاله العلمي الأعلى. وأصبح هذا النظام عامل القرار في فلسفته. وإذا كان لا بدّ من أن تكون الفلسفة نظاماً استنباطياً، مثل هندسة إقليدس، يجب أن نجد مقدّمات (بديهيات) ذات **صدق ويقين كاملين**، لأن قيمة النتائج (النظريات)، في النظام الاستنباطي تكون ضعيفةً إذا كانت المقدّمات غير يقينية، ونصف صادقة. فالمثال الأعلى العلمي الذي استعاره ديكارت من الرياضيات، ومن العناصر الاستنباطية للمنهج العلمي أدّى به إلى السؤال عن كيفية الوصول إلى مقدّمات يقينية بشكل مطلق لهذا النظام الفلسفي الاستنباطي.

هنا يأتي دور **الشك المنهجي** عند ديكارت، فالشك المنهجي هو وسيلة لتقطير جميع القضايا التي نشك بها منطقياً، بغية إيجاد القضايا التي لا يرقى إليها الشك ـ ويمكننا أن نستخدم هذه القضايا كمقدّمات في نظام استنباطي.



الغاية من الشك المنهجي ليست تحديد ما هو معقول أو غير معقول الشك فيه، وإنما ما هو ممكن الشك فيه منطقياً. الشك المنهجي هو منهج حذف جميع القضايا التي لا تستطيع أن تكون مقدّمات في نظام فلسفي استنباطي. غير أن الشك المنهجي عند ديكارت له افتراضات محدّدة. الفرد هو الذات المفكرة الوحيدة التي تثير الأسئلة، وليس مثلاً مجموعة من البحّاثة تقوم بذلك. ومنه نستنتج، ومن دون مفاجأة مذهلة، أن الجواب، أي اليقين الذي يقطع الشك، كان عند ديكارت يقين الفرد المفكّر. والحاصل، أي النهاية الأكيدة للشك هي بطريقة ما متمثّلة في طريقة إثارته السؤال[1].

ناقش ديكارت أنواعاً مختلفة من المعرفة واختبرها بالشك المنهجي كما يلي:

1 ـ أول ما ناقش كان التقليد الفلسفي: هل يمكن الشك، من حيث المبدأ، بما قاله الفلاسفة؟ وأجاب ديكارت بنعم، لأن الفلاسفة كانوا ولايزالون على خلافٍ حول نقاط عديدة.

2 ـ ماذا عن حواسنا؟ هل يمكن الشك بها منطقياً؟ نعم، قال

---

(1) اعتبار الفرد المفكّر هو نقطة البداية الإبستيمولوجية ميزة تخص الكثير من الفلسفة في الأزمنة الحديثة الأولى بما في ذلك الفلاسفة العقلانيين والفلاسفة التجريبيين ـ الحسّيين. أما الفكرة المفيدة أن المعرفة يمكن أن تكون بينيّة (Intersubjective) فقد ظهرت على المسرح لأول مرة في مرحلة متأخرة، كما كان عند الفيلسوف بيرس (Peirce) الذي كان مهتماً بفكرة متّحد الباحثين الاجتماعي وبتقدم المعرفة العلمية. وفي الوقت ذاته نقول إن الفكرة المفيدة أن المعرفة يمكن أن ترتبط مع الأفعال، أي بما نقوم به، احتلّت المركز (ابتداءً من هيغل وماركس، مروراً ببيرس إلى فتغنشتاين (Wittgenstein). وفي الأزمنة الحديثة، بدءاً من نيتشه (Nietzsche) إلى الذين أطلق عليهم اسم ما بعد الحداثيين (Postmodernists)، فقد تعاظم النقد ضد الاعتقاد بالعقل وبالتقدم، سواء أكان هذا الاعتقاد مثبتاً في الذوات المستقلة أو في متحد اجتماعي من الباحثين.



ديكارت. وجرت حجته على النحو الآتي. هناك حقيقة وهي أننا نخضع أحياناً لأوهامٍ وهلوسات. فقد يبدو برج، على سبيل المثال، بأنه مدوّر، لكن يتبيّن، في ما بعد، أنه مربّع. فلدينا انطباعان حسّيان متعارضان عن الشيء ذاته. غير أننا في الممارسة العملية نثق في انطباعٍ حسّي واحدٍ ولا نثق بالآخر. ونقول مثلاً إن البرج هو مربّع لأنه يبدو مربّعاً عندما نكون على مقربة منه، بالرغم من أنه ظهر مدوّراً عندما كنا بعيدين عنه. وفي الممارسة أيضاً يمكننا أن نسأل آخرين ليؤكدوا ما اعتقدنا أننا رأيناه. ففي الممارسة، وكقاعدة، لا نجد عسراً أن نكتشف ما إذا كان البرج هو مدوّراً أو مربعاً. غير أن هذا المثل يبيّن أن حواسنا يمكن أن تخطئ، وليس لدينا أي وسيلة أخرى للتحقق من انطباع حسي واحد إلاّ بواسطة انطباع حسي آخر. غير أنه إذا كان أحد الانطباعات الحسية يمكن أن يكون خاطئاً، كذلك يمكن أن يكون الانطباع الحسي الذي اعتمدناه للإثبات. وإذا أردنا أن نتحقق من هذا «الانطباع الحسي الموجِّه»، علينا، من جديد، أن نوظّف انطباعاً حسّياً يمكن أن يكون خاطئاً أيضاً مبدئياً، وهكذا إلى ما لا نهاية. لذلك، يمكن من الوجهة المنطقية الشك بجميع الانطباعات الحسّية. والحاصل هو أن حواسنا عاجزة عن أن تقدم لنا مقدّمات يقينية بشكل مطلق لنظام فلسفي استنباطي.

3 ـ وكحجة خاصة، ذكر ديكارت أنه لا يملك أي معيار لتحديد ما إذا كان يقظاً أو حالماً، وأنه لذلك ولهذا السبب أيضاً يمكنه أن يشك في ما يبدو بوضوح أنه انطباع حسّي يقيني... حجة الحلم هذه هي من النوع نفسه الذي ذكر أعلاه (المسلسل المشغّل في التحقق من الانطباعات الحسية). في الحالتين، كان ديكارت يبحث عن معيارٍ يقين مطلق، وفي الحالتين استنتج أنه عاجز عن إيجاد مثل ذلك المعيار: المعيار الذي لدينا لتحديد ما إذا كان انطباع



حسّي صحيحاً هو نفسه انطباع حسّي آخر، لكن إذا كان واحد من الانطباعات الحسية خاطئاً، فإن المعيار، أي الانطباعات الحسية الأخرى، يمكن أن تكون خاطئةً أيضاً. والمعيار الذي لدينا لتحديد ما إذا كنا في حالة يقظة هو أننا نعتقد أننا في حالة يقظة، ولكن يمكن أن نحلم أيضاً معتقدين أننا في حالة يقظة.

4 ـ وأخيراً، يناقش ديكارت المنطق. ومن جديد، يطبق الشك المنهجي على المعيار. قال: ليس لدينا وسيلة للتحقق من خط برهاني سوى خطوط برهانية أخرى. وإذا كان خط البرهان الأول هو خاطئاً بصورة مبدئية، فيمكن بصورة مبدئية، أيضاً، أن تكون خطوط البرهان الأخرى خاطئة.

إذاً، يمكننا من الناحية المبدئية أن نشك بالحجج المنطقية. الواضح هو أن الشك بصحة خطوط البرهان ليست، تماماً، مثل الشك في الانطباعات الحسّية، إذ بفضل مثل خطوط البرهان تلك أثبت ديكارت أن خطوط البرهان هي من ناحية مبدئية خاطئة.

غير أننا هنا لا نحتاج النظر عن قرب بحجة ديكارت أكثر مما فعلنا. فيكفينا أن نذكر أن ديكارت لم يكن محاولاً كشف ما هو المعقول الذي يمكن الشك به، وإنما ما هو الممكن الشك به من الناحية المنطقية. وقد رأينا أن ديكارت بواسطة هذا الشرط الصارم رفض الفلسفة والإدراك الحسّي والتفكير المنطقي. ولا واحد من أنواع الرؤى هذه هو يقيني، بشكل مطلق، فيمكن أن يوظّف كمقدِّمات في النظام الفلسفي الاستنباطي الذي أراد ديكارت خلقه. ويمكننا أن نضيف هنا أن ديكارت اقترح الاختيار الفكري الآتي بغية إقامة الدليل على الشك بكل شيء نفكر أننا نعرفه، قال: تخيّل وجود شيطان خبيث (un malin génie) يقوم بخداعنا فنخطئ من دون أن نعرفه ـ أي وجود «روح شريرة» تغذينا بالآراء الخاطئة من غير



ملاحظتنا ما تفعل. عندئذٍ، لن نكون قادرين على الثقة بما نفكر أننا نعرف، فالسؤال هو: أنّى لنا أن نعرف أن الحالة بخلاف ذلك؟ أنّى لنا أن نعرف أننا لم نُخدع من مثل ذلك الشيطان؟

هل يجتاز الامتحان أي شيء؟ قال ديكارت إن شيئاً نجح في الامتحان: ضمن الناحية المبدئية لا يستطيع أن يشك في أنه هو نفسه واعٍ وأنه موجود. وحتى لو شك بكل شيء، فإنه **لا يستطيع** أن يشك **أنه يشك**، أي إنه موجود وإنه واعٍ. لذا، لدينا «مرشَّح» اجتاز الامتحان، وهو بصياغة ديكارت، **أنا أفكر، إذاً أنا موجود.**

تمثل عبارة **أنا أفكر، إذاً أنا موجود** عند من يقولها، رؤيةً لا يمكن أن يرفضها هو أو هي. فهذه رؤية فكرية داخلية لا يمكن رفضها: فالذي يشك لا يستطيع، بوصفه شاكاً، أن يشك (أو ينكر) أنه يشك، وبالتالي أنه موجود. هذا ليس استدلالاً منطقياً (من مقدِّمة إلى نتيجة)، بل رؤية لا يتمكن الشاك من رفضها[2]. حتى لو حاولت الروح الشريرة إرباكنا، لا نستطيع أن نشك بشكنا. هذه بداية صغيرة لنظام استنباطي كامل. غير أن ديكارت ذهب إلى وضع نوع من البرهان على وجود الله، فتحرك من مفهوم شيء كامل إلى وجود كائن كامل، الله.

الله والمذهب العقلي

كانت نقطة البداية عند ديكارت هي أن يملك مفهوماً عن كائن كامل. وبعد ذلك، افترض أن ذلك المفهوم عن الشيء الكامل هو

---

(2) يجب أن لا تفهم الرؤية الموجودة في «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» بأنها نتيجة لمقدمات معطاة، فهي لا تشير إلى استدلال منطقي يبدأ من «أنا أفكر (كمقدمة)» إلى «أنا موجود» (كنتيجة). فهي رؤية لا يمكن رفضها، إنها رؤية تفيد أني كشاك أفكر في الوقت ذاته، وموجود.



ذاته كامل، وافترض أنه نفسه ليس بكامل، لأنه غاصّ بالشك وعدم اليقين. وفضلاً عن ذلك، افترض أنه لا يمكن للنتيجة أن تكون أعظم من السبب. (فعندما يكون شيء ما سبباً لشيء آخر، لا يمكن أن يكون في المسبِّب أكثر مما في السبب، لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فإن المسبَّب سيكون مسبَّباً من لا شيء، لكن اللاشيء لا يمكن أن يكون سبباً لأي شيء). وبما أنه اعتبر مفهوم الكمال مفهوماً كاملاً، استنتج أن مفهوم كائن كامل لا يمكن أن يكون مسبَّباً من شيء غير كامل. ولأنه هو نفسه ناقص، فإنه لا يستطيع أن يكون سبباً لهذا المفهوم. المفهوم الكامل لشيء كامل لا يكون مسبَّباً إلا من كائن كامل. لذلك، عندما كان لدى ديكارت مثل ذلك المفهوم الكامل لكائن كامل، فإن ذلك المفهوم يجب أن يكون مسبَّباً من كائن كامل، أي الله. إذاً الكائن الكامل موجود، الله موجود.

الله الكامل لا يخدعنا، وهذه الحقيقة تعطينا ثقةً بالمعيار الآتي: كل ما هو واضح في ذاته مثل العبارة «**أنا أفكر، إذاً أنا موجود**» يمثِّل رؤية فكرية يقينية. وهنا نجد نقطة الانطلاق لإبستيمولوجيا ديكارت العقلية، وهي: معيار الرؤية الصحيحة ليس في السند التجريبي ـ الحسّي (كما هي الحال في المذهب التجريبي ـ الحسّي)، وإنما في الأفكار التي تبدو **واضحةً ومتميزةً** لعقلنا.

وادّعى ديكارت أن وجود كائن مفكِّر (روح) وكائن ممتد (مادة) هو وجود واضح وضوحاً ذاتياً عنده مثل وجوده ووعيه هو. لذا، وضع ديكارت عقيدة الروح (res cogitans) والمادة (res extensa)، واعتبرهما ظاهرتين مختلفتين اختلافاً أساسياً، وأنهما الظاهرتان الوحيدتان الموجودتان (ما عدا لله): الروح واعية وحسب، وليست بذات امتداد، والمادة ذات امتداد، وليست بواعية. وتفهم المادة عن طريق علم الميكانيك وحده (النظرة المادية ـ الميكانيكية إلى العالم)،



بينما الروح حرة وعاقلة. ولنا عودة إلى المسائل المنطقية التي تثيرها هذه الثنائية.

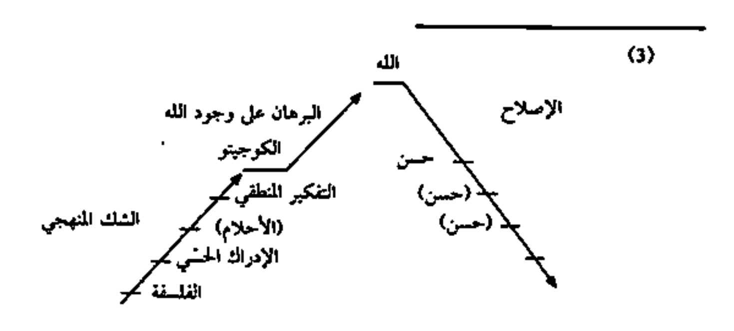
وجود إله لا يخدع يدحض فكرة شيطان شرّير، انطلاقاً من أن الإله الكامل هو إله قوي. غير أن السؤال يظل، ألا وهو: بافتراض وجود مثل ذلك الإله الكامل، فكيف يمكن أن نخطئ، وغالباً كذلك؟ والجواب هو أننا لا نزال نرتكب أخطاء، لأننا لا نتبع أسلوباً منظماً ونقدياً في تحليلنا ما يعرض لأفكارنا وحواسنا.

لذا، علينا أن ندرك ما هو واضح ومتميّز، وعلينا فضلاً عن ذلك أن نستعمل عقلنا بطريقة نقدية لكي نميّز بين ما هو اعتقاد صحيح وما ليس كذلك. والخلاصة هي أن ذلك يعني إمكانية أن يكون لنا بعض الثقة في تفكيرنا، وأيضاً في انطباعاتنا الحسية. والشرط هو وجوب أن نكون نقديين ومنهجيين في استعمالنا مصادر المعرفة تلك. استناداً إلى تلك الخلفية، عاد ديكارت إلى أنماط الرؤية التي رفضها في أول الأمر بوصفها خاطئة، مبدئياً، وقال إنها مفيدة في الممارسة. غير أن هذا «الإصلاح» لا ينطبق على الفلسفة السابقة[3].

وهكذا نرى أن تطور حجة ديكارت شمل في البداية سؤاله عما إذا كان ممكناً الشك بالأطروحات الفلسفية والإدراك الحسّي والأحلام والتفكير المنطقي (الشك المنهجي)، وذلك بغية التوصل

---

(3)





إلى الرؤية الفكرية الداخلية، ومفادها أنه يستحيل علينا أن نشك بشكنا هذا على الأقل (cogito, ergo sum). وكل مزاعم المعرفة ذات اليقين الفارض نفسه، مثل ذلك اليقين، يجب قبولها على أنها صادقة. وبذلك يكون ديكارت قد اكتشف معياراً للصدق. ثم يتابع مع البرهان على وجود الله على أساس مفهومه للكمال، وهو المفهوم الذي لا يتمكن هو، بوصفه غير كاملٍ، أن يكون قد أنشأه.

ولا بدّ من أن يكون الله هو منشئ ذلك المفهوم. فالله موجود وجوداً كاملاً، لذا لا يمكن أن يخدعنا: فالذي نتصوره عبر تقييمنا النقدي بأنه واضح ومتميّز كلياً، لا بدّ من أن يكون شيئاً نثق به. وهكذا، يصحّح ديكارت حججنا النظرية (التي شك بها سابقاً)، وصار يفكر أيضاً أننا نكون قادرين، بعد اختبار ملائم من العقل، أن نثق بشهادة حواسنا. فيكون ديكارت بهذه الطريقة قد قام بعمل نقدي بالنزول أولاً إلى الأساس المكين (الله، cogito)، ثم إيجاد ثقةً جديدة ونقدية برؤيتنا النظرية والحسية.

وهكذا، يكون **معيار الصدق** عند ديكارت معياراً **عقلياً**. فما يصل إليه العقل ويراه واضحاً ومتميّزاً بعد تفكير منظّم ومدروسٍ، يمكن قبوله واعتباره صادقاً. يجب إخضاع الخبرة الحسية لإثبات العقل. فالخبرات الحسية هي بصورة فطرية أقل إيحاءً بالثقة من العقل[4].

كرّس ديكارت معظم تفكيره الفلسفي لهدف إيجاد مقدّمات منطقية مقبولة. ولم يتقدم في اتجاه إنشاء وتطوير نظام استنباطي

---

(4) انظر لاحقاً، مفهوم الخبرة عند الفلاسفة التجريبيين ـ الحسيين مثل هيوم، والذين فهموا الخبرة أنها إدراك حسّي فسّر بأنه انطباع حسي بسيط. وكان ذلك عند التجريبيين ـ الحسين أساس المعرفة. انظر أيضاً هيغل الذي اعتبر الخبرة خبرة الحياة.



صارم. وكان الأمر عند سبينوزا (Spinoza)، خليفة ديكارت العقلي، بخلاف ذلك تقريباً. فقد كان تأكيده الرئيسي للنظام الاستنباطي ذاته.

يمكننا أن نضيف فنقول إن الشك بمعايير الرؤية الفكرية اليقينية كان معروفاً في زمن ديكارت[5]. فالصراع بين الروم الكاثوليك والبروتستانت كان ذا صلة فضلاً عن أشياء أخرى، بمسألة معيار الحقيقة المسيحية. لم يقبل البروتستانت التعليم التقليدي الكنسي على أنه المعيار. أي إن البروتستانت اعترضوا على أن يكون تحديد العقيدة المسيحية باللجوء إلى التقليد. وبشكل عام نقول لم يشك البروتستانت في أن ما يقوله الروم الكاثوليك هو صدق إذا كان التقليد مقبولاً كمعيار (أو محكمة، استئناف). فقد شك البروتسنانت بهذا المعيار ذاته! أنّى لنا أن نعرف أن التقليد هو المعيار الحقيقي للحقيقة المسيحية؟ فوضع البروتسنانت معياراً آخر هو الكتاب المقدس وحده (*Sola Scriptura*)، بينما اعتمد الروم الكاثوليك على الكتاب المقدس والتقليد. غير أن المسيحيين لم يتفقوا على كيفية تفسير الكتاب المقدس. وغالباً ما صيغت نظرة البروتستانت إلى الكتاب المقدس على النحو الآتي: **الكتاب المقدس هو كما تبدو تعاليم الكتاب المقدس لضميري**. فصار ضمير كل فرد هو المعيار. غير أن الروم الكاثوليك ردّوا بالقول إن ذلك كَيْفي أكثر من التقليد: فكيف لنا أن نعرف أن ضمير كل فردٍ هو معيار صادق للحقيقة المسيحية؟ وكما نعرف وضع لوثر وكالفن تعاليم مختلفة جزئياً. إذا كان ضمير كل فرد هو الذي يجب أن يكون المعيار، ألا تنحلّ العقيدة المسيحية، بذلك، إلى عددٍ لامتناهٍ من الآراء الخاصة،

---

(5) انظر: R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum, 1960).



وتشتت الكنسية إلى طوائف كثيرة صغيرة؟ وقد أدى هذا الصراع بين المذهب البروتستانتي والمذهب الكاثوليكي إلى أحد المسائل الأساسية في الفلسفة: مسألة تبرير معايير الحقيقة[6]. فكيف نبرر المبادئ الأساسية. وفي زمن ديكارت تحوّل كثيرون من الروم الكاثوليك الفرنسيين إلى شكّاك، نتيجةً لذلك الجدل: **ماذا أعرف؟** (*Que sais-je?*)، (Montaigne, 1533 - 1592) فوجدوا أن تبرير المبادئ الأولى، أي المعايير التي نوظّفها لتبرير الأقوال، أمرٌ مستحيل. واستنتجوا أنه لا يمكن أن يقرروا شيئاً بمسألة النزاع بين المعايير المختلفة التي فرّقت ما بين الكاثوليك والبروتستانتيين. وعنى هذا أيضاً أنه لا يمكن النقاش ضد إيمانهم ـ والحاصل كان بقاء هؤلاء الشكّاك الفرنسيين روماً كاثوليك.

كان التفكير العام هو أن ديكارت لا يملك نظرية سياسية. وعلى كل حال، تجده يقول في كتابه **مقالة في المنهج** (الجزء الثاني)، بما له علاقة بالهندسة المعمارية: إن المدينة يجب أن يضع خطتها شخص واحد، ومن منظور موحّد. فذلك سيعطي نتائج أفضل مما لو بنيت البيوت تدريجياً، بحسب أسلوب بنّائين مختلفين، ومن دون خطة. فتبدو النظرة التي يعبر عنها ديكارت هنا، ومن بين أشياء أخرى، أنها متعارضة تعارضاً واضحاً مع مفهوم بيرك للمعرفة التقليدية التي تنمو عبر خبرة الأجيال، وأوضاع الحياة المحلية. كان بيرك يمقت الذين يريدون بجرّة قلمٍ أن يدمروا تدميراً تاماً ما هو موجود، ويعيدوا تشكيل كل شيء من جديد وفقاً لتصورهم الخاص. فلتحقيق مفهوم ديكارت للهندسة المعمارية وتخطيط المدن، يجب أن يكون هناك شخص مقتدر، ويملك قوة تمكنه من الحصول على

(6) انظر أرسطو في برهانه على المبادئ الأولى في: *Metaphysics*, 1005b5 -1006a28.



الأرض والمواد والمعدّات والعمال، لبناء البيوت الجديدة. وهذا يعني نوعاً من المذهب المطلق المتنوِّر، أي: وضع السلطة في يد شخص قدير، والضعف والطاعة في ما بين الشعب.

النظرة الميكانيكية إلى العالم والعلاقة بين الروح والجسد

كان معتنقو النظرة الميكانيكية إلى العالم يتصورون العالم مؤلفاً من عددٍ لامتناهٍ من الجزيئات المادية الصغيرة غير القابلة للانقسام، والتي لها صفات كمّية حصراً وتتحرك في الفضاء، ولا تتصادم إلاّ وفقاً لقوانين ميكانيكية، وليس بدافع القصد أو الغاية. وقد برهنت هذه التصوّرات على فائدتها الخصبة في الميكانيك (علم الحركة)، وجذبت بعض الفلاسفة مثل هوبز وديكارت ولايبنتز وسبينوزا ـ فطبق هؤلاء الفلاسفة بطرق مختلفة التصوّرات ذاتها في الفلسفة[7].

غير أن الحقيقة التي تفيد أن تصوّرات معينة هي تصورات خصبة عندما توظّف في ناحية واحدة من الواقع لا تعني أن هذه التصوّرات تقدم صورة صادقة عن جميع الظواهر في العالم. لذلك، فإن نقل التصوّرات من الميكانيكا التقليدية، وهي نظرية علمية، إلى نظرة ميكانيكية إلى العالم، والتي هي نظرية فلسفية، قدّم بعض التحدّيات المثيرة للاهتمام، أي إن النظرية الفلسفية كانت طموحةً أكثر بكثير من النظرية العلمية. لذا، فإن النظرة الميكانيكية إلى العالم، وهي نظرية فلسفية دخلت في صعوبات فلسفية، كما كنا رأينا في نظرية الذرات عند ديموقريطس. إذا كانت مهمة تلك التصوّرات أن تعطينا صورة صادقة عن كل شيء، فكيف يمكننا أن نشرح التميز

---

(7) وعلى كل حال، كانت هناك آراء مختلفة في أوساط القائلين بالنظرة الميكانيكية إلى العالم تتعلق بكيفية فهم المادة والقوة والمكان، على سبيل المثال، نذكر، أن نيوتن اعتقد بوجود فراغ مطلق، بينما رفض كل من ديكارت وهوبز تلك الفكرة.



بين الظواهر المادية والظواهر العقلية؟ لذا، فإن المفتونين بالتصوّرات المادية والميكانيكية يواجهون المعضلة الآتية: من ناحية، نختبر صفاتٍ (صفات حسية: الرائحة واللون والطعم) وظاهرات عقلية (أنا وأنت مقابل هو لغير العاقل). ومن ناحية أخرى، لا يمكن للصفات أو للظواهر العقلية أن تكون موجودة إذا كانت تلك التصوّرات المادية والميكانيكية هي التصوّرات الوحيدة الحقيقية. وهناك وجدت حلول مختلفة لهذه المعضلة، كلها يعتمد على مستوى الاعتقاد بالنظرة الميكانيكية إلى العالم.

يمكننا القول إن هوبز كان الفيلسوف المادي التقليدي أكثر من سواه. فيمكن القول إلى حدٍّ ما إنه زعم أن الصفات والظواهر العقلية هي «وبشكل أساسي» مادية وميكانيكية. وكموقف متناسق يدعى ذلك الموقف المذهب المادي الأحادي.

حاول ديكارت أن يشمل الناحيتين: الطبيعة (res extensa) هي كما تدل التصوّرات الميكانيكية والمادية، إلاّ أن الروح (res cogitans) ليست كذلك. ويُدعى هذا الموقف عادةً المذهب الثنائي البسيكو ـ فيزيائي. وقد عرّف ديكارت هاتين المنطقتين (الطبيعة والروح) بأنهما متضادتان منطقياً في الوقت نفسه الذي زعم فيه أنهما تتبادلان التأثير، وأن هناك مفهوماً للتأثير يتطلّب **تطابقاً** بين السبب والنتيجة (انظر برهانه على وجود الله). لذا، فقد وقع ديكارت في معضلة منطقية، لأنه افترض تطابقاً بين عاملين جرى تعريفهما بأنهما مختلفان منطقياً. وهذه مسألة منطقية ـ فلسفية، مسألة تصوّراتية، وليست بالمسألة التي يمكن حلّها بالبحث التجريبي ـ الحسّي.

لم يشك أحد من هؤلاء الفلاسفة بما نختبره، نعني علاقة الترابط المتبادلة بين ما يحدث في الجسد وما يحدث في الروح. بخلاف ذلك، كانت العلاقة المتبادلة المختبرة بين الجسد والروح



نقطة البداية. وكانت المسألة عند هؤلاء الفلاسفة تَمْثُلُ في كيفية شرح تلك العلاقة نظرياً. وفي مسعاهم للشرح اعتمدوا باستمرار التصوّرات الميكانيكية. فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نحاول تجنّب معضلة الثنائية عند ديكارت عن طريق نفي وجود رابطة سببيّة حقيقية بين الجسد والروح، أي: عندما تدل ساعتان على الوقت ذاته، فليس ذلك لأنهما يتبادلان التأثير، بل لأنهما صُنعا ورُكِّبا ليدلا على الزمن ذاته. وتلك هي الحال مع الجسد والروح. فعندما أريد أن أرفع ذراعي، وعندما ترتفع ذراعي، فليست إرادتي هي التي أدّت إلى ارتفاع ذراعي، بل لأن الجسد والروح متناغمان بحيث يحصل ذلك بالتوازي. أو يمكننا القول إن الروح والجسد هما مظهران للواقع ذاته. ويمكن أن يدعى مثل هذا مذهب التوازي البسيكو ـ فيزيائي (انظر سبينوزا).

مذهب الأحَديّة المادية ـ هوبز

مذهب الثنائية البسيكو ـ فيزيائية ـ ديكارت

مذهب التوازي البسيكو ـ فيزيائي ـ سبينوزا

باسكال ـ التسويغ القلبي

سبق لبليز باسكال (Blaise Pascal) (1623 ـ 1662)، وهو في السادسة عشرة من عمره أن كتب رسالةً في الهندسة جعلته مشهوراً. غير أنه في وقت مبكر كرّس نفسه للإيمان المسيحي واللاهوت المسيحي، بعد اهتداءٍ شخصي مفاجئ. هناك خط مباشر يبدأ من أوغسطين إلى باسكال وصولاً إلى الفلاسفة الوجوديين المسيحيين الحديثين. وفي الحياة الثقافية الفرنسية، يقف باسكال وديكارت في قطبين متضادين، كممثلين لتقليدين تعليميين متعارضين.



في كتابه **أفكار** (*Pensées*) يلتمس باسكال التسويغ القلبي، وفي الوقت ذاته يناقش مسألة أننا لا نستطيع أن نبرهن على المعتقدات الدينية أو ندحضها، ولهذا السبب وحده لدينا كل ما يربحنا، ولا خسارة في الإيمان بالله. فالرؤية والاختيار الوجوديان ـ أي اختيار إله الكتاب المقدس ـ هما الفكرتان المركزيتان اللتان شارك بهما باسكال الفلاسفة الوجوديين في زماننا[8].

ويمكن القول إن باسكال ينتمي إلى منطقة العقلانيين من الفلاسفة، لأن يأسه الوجودي من عدم يقيننا المعرفي مثّل نوعاً من المذهب العقلاني المغاير: بطريقة أفضل، كان باسكال يشارك العقلانيين آفاقهم.

لقد كانت لديه المثُلُ العليا المعرفية ذاتها التي تتطلّب اليقين حول المسائل الكبرى الميتافيزيقية والدينية. غير أن باسكال لم يعتقد بأن التوقعات العقلية للأجوبة يمكن أن تتحقق. لذلك، انتهى بيأسٍ وجودي مثّل تعارضاً قطبياً مكبوتاً مع الثقة العقلية بقدرتنا المعرفية.

---

(8) في كتاب أفكار: *Pensées*, Translated by W. F. Trotter (London: [n. pb.], 1952),

نقرأ ما يأتي: «وليس الإنسان سوى قصب، والقصب أضعف ما في الطبيعة، لكنه قصب مفكر. ليس من الضروري أن يسلّح العالم كله نفسه لسحقه، فيكفي لتدميره نسمة ريح، فهو يعرف أنه يموت، وأن العالم انتصر عليه. غير أن العالم لا يعرف شيئاً عن ذلك» (الفقرة 55).

دعونا نتخلّ عن محاولة البحث عن اليقين! فالعالم الخارجي يعبث بعقلنا دائماً. فلا وجود لنقطة آمنة للكائن المحدود والموجود بين لانهائيتين (الفقرة 20).

«للقلب أسبابه التي لا يفهمها العقل. والإيمان هبة من الله. فلا تفكرنّ أننا نعتقد أنها هبة من العقل! فثمّة بونٌ شاسع بين المعرفة عن الله وحب الله. فالقلب هو الذي يعرف الله، لا العقل» (الفقرة 97).



فيكو ـ التاريخ كنموذج

كان فيلسوف التاريخ الإيطالي غياماتيستا فيكو (Giambattista Vico) (1668 ـ 1744) المنبئ الواضح بظاهرة الوعي التاريخي الجديد الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر. فكتاب فيكو *magnum opus*، *Principi di una scienza nuova* صعب، ولم يكن معروفاً خلال حياته، لكن فكرته الرئيسية سهلة على الفهم، وهي: لا تكون لنا معرفة واضحة ويقينية إلاّ عما نخلقه نحن أنفسنا[9]. كان محور تفكير فيكو الرئيسي يدور حول المجتمع والتاريخ، وكذلك حول المؤسسات والقوانين التي تؤلف المجتمع. فما خلقه الإنسان يتميز بشكل أساسي عما خلقه الله، أي الطبيعة. وبما أن الإنسان لم يخلق

(9) فكرة فيكو الرئيسية سبق أن قام بصياغتها هوبز، بمعنى ما. انظر «ستة دروس إلى أساتذة الرياضيات» «Six Lessons to the Professors of the Mathematics,» in: W. Molesworth, ed., *English Works*, vol. 7, pp. 183 ff.,

حيث نقرأ: «بين الفنون، هناك بعضها الذي يمكن البرهان عليه، وبعضها الذي لا يمكن البرهان عليه، أما الذي يمكن البرهان عليه، فهو الذي يكون بناء الموضوع فيه بقدرة الفنان نفسه الذي في برهانه لا يفعل أكثر من استنباط النتائج من عملياته هو. والسبب هو أن العلم الخاص بكل موضوع فيه بقدرة الفنان نفسه الذي في برهانه لا يفعل أكثر من استنباط النتائج من عملياته هو. والسبب هو أن العلم الخاص بكل موضوع مستمد من معرفة سابقة بالأسباب والنشوء وإنشاء الشيء ذاته، والحاصل هو أنه حيث تكون الأسباب معروفة فهناك مجال للبرهان، وليس عندما لا تكون هناك أسباب ويطلب البحث عنها. لذلك، فإن علم الهندسة علم برهاني، لأن الخطوط والأشكال التي انطلاقاً منها نفكر كانت من صنعنا ووصفنا، والفلسفة المدنية برهانية لأننا نحن من يقيم الدولة. أما بالنسبة إلى الأجسام الطبيعية التي لم ننشئها ولكننا نبدأ فيها من النتائج، فليس هناك برهان يختص بما تكون الأسباب التي نبحث عنها، وإنما بما قد تكون». ورأى هوبز أنه لا توجد نتائج لهذا المبدأ للتاريخ كعلم. كذلك مسّ كَنْت فكرة فيكو الرئيسية، لكن كَنْت لم ينشئ أي تمييز بين العلوم الطبيعية والعلم الإنساني. فقد قال كَنْت (بما له علاقة بالعالم الطبيعي): العقل لا يدرك إلاّ ما يخلقه بخطته هو (*Critique of Pure Reason*, B xiii) فكان علينا أن ننتظر هردر (Herder) ودرويسن (Droysen) ودلتاي (Dilthey) لنجد تحويل التاريخ والإنسانيات إلى مواضيع رئيسية تتبع محاولة فيكو تأسيس علم إنسان جديد.



الطبيعة بل خلقها الله، فإن الله وحده يمكن أن يفهمها كلياً بصورة كاملة، أما نحن فيمكننا أن نصف عمليات الطبيعة، ونشرح سلوك الظواهر الفيزيائية في أوضاع تجريبية، لكننا نعجز عن معرفة السبب الذي جعل الطبيعة تسلك ذلك السلوك. فلا يستطيع الإنسان أن يعرف الطبيعة إلا من الخارج، من منظور المراقِب. نحن لا نستطيع أن نفهم الطبيعة من الداخل كما يفعل الله. فالأشياء الوحيدة التي يمكن فهمها وإدراكها بصورة كاملة هي تلك التي نفهمها من الداخل عندما ندرك أن الإنسان هو خالقها[10]. والنتيجة الحاصلة عند فيكو هي أن التمييز بين ما ينشأ وما تقدمه الطبيعة له نتائج إبستيمولوجية مهمة.

أولاً، يمثل كتاب *scienza nouva* تصويباً للمذهب الديكارتي. فقد زعم ديكارت أن الدراسات الإنسانية لا تتمكن من تزويدنا بمعرفة يقينية. يضاف إلى ذلك، اعتبار العلوم الإنسانية في مرتبة متدنية. تساءل ديكارت بسخرية قائلاً: ما النفع من دراسة الأحوال الاجتماعية لروما القديمة عندما لا تكون معرفتنا تزيد على معرفة خادمة شيشرون (Cicero). وكما نرى، فإن فيكو حوّل ذلك بالقول:

---

(10) ترجمة مراجعة للطبعة الثالثة قام بها: G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Revised Translation of the third Edition by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, NY: [n. pb.], 1968), p. 96, (*Principi di una scienza nuova* (1744), *Opere filosofiche* (Florence: [n. pb.], 1971), p. 461),

«غير أنه في الظلام الدامس الذي غلّف العصور القديمة الأولى البعيدة كثيراً عنا، شعَّ نور الحقيقة الأبدي الذي لا ينكسف، ويقين لا ريب فيه: وهو أن عالم المجتمع المدني صنعه بكل تأكيد البشر، لذا فإن مبادئه لا بدَّ من وجودها في تكيّفات عقلنا الإنساني. وكل من يفكر في ذلك لا يستطيع إلاّ أن يندهش لتوجيه الفلاسفة كل طاقاتهم إلى درس عالم الطبيعة الذي لا يعرفه سوى صانعه الله وحده، ولإهمالهم درس عالم الأمم أو العالم المدني الذي يمكن أن يعرفه البشر لأنهم صانعوه».



لا نتمكن من الحصول على معرفة يقينية إلاّ في العلوم التي كان الإنسان هو خالق موضوع البحث فيها. وينطبق هذا على علم الهندسة (هنا، نحن «نضع» التعريفات والبديهيات وقواعد الاستدلال)، كما ينطبق على التاريخ. أما في العلوم الطبيعية، فلا يمكننا إطلاقاً أن نحقق درجة اليقين ذاتها.

ثانياً، توقع فيكو النقاش الحاصل في زماننا في أوساط فلسفة العلم عن العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. وقال فيكو، إن الفرق بين الإنسانيّات والعلوم الطبيعية لا يقتصر فقط على وجود منهجين مختلفين فحسب، وإنما على وجود علاقات مختلفة أيضاً بين الذات العارفة وموضوع المعرفة في هذين النوعين من المعارف. فقد رأى فيكو أن المجتمع والثقافة والتاريخ من إنتاج الروح البشرية[11]. لذا، على الباحث في «العلم الجديد» أن يسعى إلى فهم المجتمع والثقافة كتعابير عن المقاصد والرغبات والدوافع الإنسانية. فلسنا معنيين في الإنسانيات بالتمييز الديكارتي بين الذات والموضوع. فموضوع المعرفة هنا هو ذاته الذات (البشر، والمجتمعات التي تخلق منها). فالباحث في الإنسانيات هو، بمعنى ما، مشارك مشاركة شخصية في حياة ونشاطات الكائنات البشرية الأخرى. ومن جهة أخرى، يظل الباحث بشكل دائم مراقباً للطبيعة. تلك هي الخلفية التي تتطلّب مناهج مختلفة في العلوم الإنسانية وفي العلوم الطبيعية.

كذلك، تمسّ أفكار فيكو الإبستيمولوجية إحدى المسائل

---

(11) أدّت أطروحات فيكو دوراً مركزياً في تأويل فيلهلم دلتاي لفلسفة الإنسانيات. انظر كتابه: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1970), p. 180:

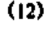
ولا تفهم الروح إلاّ ما خلقته... وكل ما وضع الإنسان علامته عليه، عبر نشاطه، يشكل موضوع الإنسانيات.



الأساسية في التاريخ: كيف نستطيع اليوم أن نفهم ما خلقته عهود تاريخية سابقة وثقافات غريبة؟ فعندما يعبر المؤرخون والفلاسفة عن الماضي، فإنهم يفعلون ذلك من غير وعي تاريخي، هذا ما قاله فيكو. فهم ينسبون إلى الأزمنة القديمة رؤيةً غير موجودة إلاّ في زمانهم هم. غير أن نظرات الإنسان العقلية والفكرية تتغيّر من عهد إلى عهد. فالمعرفة التي صيغت وطُبقت في عصر يندر أن تُصاغ وتطبق في عصر آخر. فعلى سبيل المثال، قال فيكو: سيكون مفارقةً تاريخيةً الافتراضُ أن الحقوق الطبيعية في زمننا وجدت في طفولة البشرية. فمفكرو حقوق الإنسان الطبيعية، مثل هوبز وغروتيوس، نسوا أنه انقضى «ألفان من السنين على الفلاسفة حتى ظهرت تلك الحقوق عند أيّ منهما (أي نشوء نظرية حديثة عن الحق الطبيعي)»[12]. وقبل كل شيء، علينا أن نحترس فلا نخطئ في الرأي إن الناس في الماضي أنشأوا لغةً وفنّاً شعرٍ وعقلانيةً تطابق ما في زماننا.

إذا أردنا أن نفهم أناس الماضي، علينا أن نتعامل بلغتهم، فالفيلولوجيا (فقه اللغة) مهمة. علينا أن نضع أنفسنا في الوضع الذي كانوا فيه، ونتعلم أن نرى الأشياء من زاويتهم. مثل هذا الطلب مسلّم به، إلاّ أنه لم يكن كذلك في زمن فيكو. نحن نملك الآن شيئاً صارع فيكو للحصول عليه، وهو ما ندعوه «الوعي التاريخي».

ولكن كيف يمكننا أن نغوص في عمق ثقافات وعهود غريبة عنا؟ انتقد فيكو وجهة نظر مفكري عصر التنوير المتطرفين القائلة بأن الكتاب المقدس هو مجرد خلاصة وافية من الأساطير والخرافات هي في حقيقة الأمر «تحاملات» و«تزوير» بتحريض من رجال الدين.


(12) G. Vico, *Principi di una scienza nuova*, p. 95.

فبدلاً من تلك النظرة، يمكن القول إن الأساطير هي البرهان على أن الإنسان، في الأزمنة الأولى، نظّم تجاربه في مخططات فكرية اختلفت عن مخططات العهود المتأخرة. فقد نظر القدماء إلى العالم من خلال نظارات أسطورية. ولا يمكن إعادة إنشاء عالمهم إلاّ بواسطة خيالنا أو تقمصنا العاطفي. فمن خلال الخيال، الفانتازيا (Fantasia)، نتمكن من تلمّس طريقنا إلى مواقف الناس الآخرين، ومن خلال الخيال الجامح يمكننا المشاركة في حياتهم، وفهم عالمهم من الداخل. فالخيال هو القدرة على تخيّل طرق مختلفة لتصنيف العالم. فإذا رفضنا الأساطير معتبرينها تحاملات، فإننا نفقد القدرة على فهم كيف كان الناس يفكرون في العصور الأولى، وكيف تصرفوا انطلاقاً من فهم أسطوري للواقع، فعبّروا بذلك عن أنفسهم وعالمهم. ورأى فيكو أننا نستطيع أن نتعلم استعمال خيالنا بطريقة منهجية في درس الماضي إذا تمكنا من التذكّر كيف يكون الحال عندما يكون الإنسان طفلاً. فنحن غالباً ما نعجب للتركيبات الغريبة التي يصنعها الطفل من الكلمات وتداعيات المعاني وعلى صعيد «الشعر» و«اللاعقلانية» والعجز عن استخلاص نتائج منطقية. مثل ذلك كانت أيضاً العقلية البدائية وما قبل المنطقية للبشر الأوائل، على حدّ قول فيكو. وتماماً مثلما يصير الطفل راشداً، أي فرداً عاقلاً وأخلاقياً، فإن الشعوب الأولى طورت بصورة تدريجية القدرة على التفكير العقلاني.

وقد رأى فيكو تشابهاً بين تطور الشعب وتطور الفرد، فالفيلوجينيسس (Phylogenesis) (أي تطوّر النوع) يماثل الأنطوجينيسس (Ontogenesis) (أي تطور الفرد). للشعوب كلها طفولة وشباب ورشد وشيخوخة وموت. وتشمل هذه العملية نموذجاً دائرياً يكرر نفسه إلى ما لا نهاية.



لم يعدّ فيكو الرؤية التي نحصل عليها بمساعدة خيالنا معرفةً مبنيّةً على الوقائع، بالمعنى العادي. كما إنها ليست بالمعرفة القائمة على العلاقة بين التصوّرات. فهي تماثل أكثر من تماثل الرؤية التي نفكر أننا نملكها عن خُلُق صديق مقرب وسلوكه. وزعم فيكو أنه بما أننا نملك طبيعة بشرية مشتركة، فإننا نتمكن من فهم البشر الآخرين من الداخل. وبكلمات أخرى، نتمكن من تفسير أعمالهم تعبيراً عن نوايا ورغبات وأسباب. ونبدأ بمقاربة مثل تلك الرؤية عندما نحاول أن نفهم ما تعنيه الحياة في أثينا أفلاطون أو روما شيشرون. وبحسب فيكو، لا نقدر أن نحصل على مثل تلك الرؤية إلاّ باستعمالنا التقمص العاطفي أو الخيال. وحاول فيكو بهذه الطريقة أن يحدِّد الرؤية أو المعرفة التي ليست استنباطية ولا استقرائية (ولا معرفة بواسطة الفرضية والاستنباط). لذا، أراد أن يوفِّر لنا دراسات إنسانية ذات برنامج بحث جديد ومبادئ منهجية جديدة.

كتاب **العلم الجديد** (*Scienza nuova*) هو في الوقت نفسه تركيب مؤلف من فقه اللغة وعلم الاجتماع والتاريخ. وفيه أكد فيكو ما يمكن أن ندعوه فهم العهود الزمنية. ويبدو التاريخ من هذا المنظور محتوياً على ثلاثة عهود رئيسية هي:

1 ـ عصر الآلهة

2 ـ عصر الأبطال

3 ـ عصر البشر

ورأى فيكو أن ذلك يدل على «التاريخ الأبدي المثالي» الذي تمر فيه جميع الأمم. ولا ريب في أنه لم يعتبر أن التاريخ يسلك الدرب ذاته في كل مكان. كما يمكن للأمم المختلفة أن تقارب نموذجاً مكرراً في التاريخ، وهو: تنشأ الأمم وتبلغ النضج وتموت.



والأمم تكرر الدورة ذاتها. لقد كان فيكو واعياً أن «التاريخ الأبدي المثالي» لا يمكن ردّه إلى مقاصد خاصة لأفراد، وأن أعمال الشخص أيضاً هي غالباً ما يكون لها نتائج غير منظورة. وفي هذا المقام، يتحدث فيكو عن طرق العناية الإلهية التي لا يمكن البحث فيها في التاريخ. وعلى كل حال، ميّز فيكو نظرته عن فهم الرواقيين للقضاء والقدر، ونظرة سبينوزا إلى الضرورة. فالله، أو العناية الإلهية، لا يتدخل مباشرة في التاريخ، بل الأحرى أن نقول إن العناية الإلهية تحقق عن طريق أعمال البشر شيئاً لم يطرأ على فكر أحد[13].

يمكننا، في ضوء نموذج «الطراز المثالي» أن نقترب من نظرة فيكو إلى التاريخ: كان الخوف والرعب يملآن قلب الإنسان عندما يواجه قوى الطبيعة. وكان ينسب القصد والهدف إلى الطبيعة. وبمعنى من المعاني، كان الوجود كله يعتبر مقدَّساً. ولم يكن البشر قد طوّروا التصوّرات الكلية واللغة الواضحة التي حصلت في العصور المتأخرة. وكانت نظرتهم إلى العالم مبنيةً على طريقة في التفكير تعتمد على التشابيه وترابط المعاني[14]. وتخيّلوا أن التقاليد والأعراف والمؤسسات من صنع الآلهة. وكان الوحي الإلهي هو السبيل إلى معرفة الحق والحقيقة. وفهمت «الحقوق الطبيعية» الأولى على أنها ممنوحة من الآلهة. وكان شكل الحكم ثيوقراطياً دينياً (Theocratic)، فكانت تلك

(13) بما أن الله هو الذي خلق البشر، فإنهم لن يكونوا قادرين على الفهم الكامل لموقعهم في خطة الله، وكيف يستخدم الطبيعة البشرية ليحقق غايته من الإنسان. ومن منظور مختلف قليلاً، يمكننا القول إن العلوم التي ترى الإنسان على التوالي «طبيعة» و«روحاً» مختلفة جذرياً (انظر تمييز فيكو بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية).

(14) ورأى فيكو أننا نتمكن من أن نجد آثاراً لهذه النظرة إلى العالم في لغتنا: لم نعد نعتقد أن للنهر فماً، ومع ذلك، مازلنا نتكلم عن «فم النهر»، ونحن نعرف أن الإعصار ليس له عين، لكننا في العادة نشير إلى «عين الإعصار».



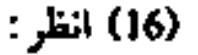
طريقة الحياة التي بدا فيها كل شيء مترابطاً مع كل شيء ومكيَّفاً «بطبيعة» الإنسان أو عقليته البدائية. وكان ذلك **عصر الآلهة** وفقاً لمخطط فيكو. وأنشأ الإنسان في تلك المرحلة الدين والفن والشعر الملائم لأسلوب حياته ومرحلته العاطفية. وفي المرحلة الثانية، **مرحلة الأبطال**، أصبح الآباء الأقوياء هم قادة العائلات والقبائل. وبحث الضعفاء من الأفراد عن الحماية، فأصبحوا عبيداً. وهناك صورة عن ذلك العهد موجودة، كما رأى فيكو، في ما ندعوه **إلياذة** (*Iliad*) هوميروس[15]. وأبطال هوميروس كانوا يغنون ولم يتكلموا بلغة النثر. وسادت الاستعارات على المصطلحات التقنيّة. وكانت حكمة العهد «شعرية» لا فلسفية ولا منطقية. وكانت هناك، في تلك الحقبة الزمنية، رابطة داخلية تجمع النظرة إلى العالم والشعر وأسلوب الحياة.

وخلق مثل ذلك التمييز ديناميكية داخلية في عصر الأبطال. وكانت حياة العبيد وما ينتجون في أيدي الأسياد[16]. وبدأ العبيد، تدريجياً، بإدراك قوتهم وطالبوا بالتحرر، وصاروا «مؤنسنين»، وتعلموا النقاش، وطالبوا بحقوقهم. وأدّى تحدّي العبيد بالأسياد إلى توحيد قواتهم للقضاء على ثورة المظلومين. وكان ذلك الصراع مصدر النظام الأرستقراطي والنظام الملكي. وبالنسبة إلى فيكو كان صولون (Solon) (حوالى 630 ـ 560 ق. م.) أول ناطق بمذهب المساواة الجديد.

شجع صولون المظلومين على أن يفكروا ويدركوا أنهم من «طبيعة إنسانية شبيهة بطبيعة النبلاء، ولذلك يجب أن يكونوا متساوين

---

(15) أكّد فيكو وجود أكثر من مؤلِّف ألّف للإلياذة والأوديسة (وقال إن ستة قرون كانت بين تأليف الكتابين). فلم تكن الإلياذة عمل إنسان واحد، بل إنتاج شعب (انظر الشعر الشعبي). وهكذا، يكون فيكو قد وضع بداية الجدل حول «المسألة الهومرية» (Homeric Question).



(16) انظر: G. Vico, *Principi di una scienza nuova*, p. 209.



معهم في الحقوق المدنية»[17]. وبذلك يكون فيكو قد سبق الديالكتيك الهيغلي حول السيد والعبد (انظر الفصل 17). وقال فيكو إنه عندما اعترف بالمحكومين بأنهم مساوون للحاكمين، صار محتوماً أن يتغير شكل الحكم. وهكذا تغيرت الدولة من أرستقراطية إلى ديمقراطية. وفي مرحلة الانتقال تلك غيّرت اللغة طبيعتها، فدخلنا في عصر «النثر». وتعلم الناس استعمال المجردات والتصوّرات الكلية. وحلّت الحكمة الفلسفية محلّ الحكمة الشعرية. فميّز «الحديثون» بين المقدّس والمدنّس، وبين الهيكل والحانة. وفي هذا العهد التاريخي الثالث الذي يدعوه فيكو عصر البشر، ظهر الفرد لأول مرة، وكذلك المذهب الفردي. وخلقت الفردية والأنانية ميولاً للتفكك والانحلال. وكان آخر البشر «الحديثين»، في العصور القديمة، هم الكلبيون (Cynics) والأبيقوريون والرواقيون، وانتهى الانحدار في البربرية، وابتدأت القرون الوسطى دورةً جديدة.

رأى فيكو أن الشعوب، جميعها، تمر بمثل ذلك النموذج الدائري (corsi e ricorsi). غير أنه ليس من الواضح ما إذا فسّر تلك العملية التاريخية بأنها «عودة أبدية للشيء ذاته»، أو أنها نموذج ديالكتيكي حلزوني. أما القوة المحركة للعملية فهي الإنسان ذاته، فعبر الحرب والصراع خلق الإنسان أساليب جديدة من الحياة والمؤسسات، عبّرت هي الأخرى، عن نظرته إلى الوجود. ومن ثمّ، يكون فيكو قد سبق نظرة هيغل وماركس الديالكتيكية إلى التاريخ. لذلك، لم يكن الفيلسوف والمؤرخ البريطاني الروسي السير أشعيا برلين (Isaiah Berlin) مخطئاً حين وصف فيكو بـ «المادي التاريخي الخيالي»، وهو الخبير بفلسفة فيكو وفكره.

كما يمكننا أن نقول، بمعنى من المعاني، أن فيكو أدخل ما يُدعى

---

(17) المصدر نفسه، ص 133.



مبدأ الفردانية التاريخي، أي كل ثقافة وعهد هما غريبان وفريدان (انظر الفصل 16). فليست طرق الحياة الجديدة بأفضل ولا بأسوأ من طرق الحياة السابقة، فهي مختلفة وحسب. واستناداً إلى مبدأ الفردانية ذاك، نفى فيكو وجود معايير جمالية مطلقة. ولكل عهد شكله التعبيري الخاص، فما ندعوه ملحمة هوميروس هو تعبير عن عصر بطولي وطبقة بربرية حاكمة ـ فلا تستطيع إلاّ أحوال من ذلك النوع أن تنتج النظرة إلى الحياة والإنسان التي نجدها في الإلياذة والأوديسيه.

وأكّد فيكو أن العهود التي تلت لا تقدر على إنتاج مثل تلك الملاحم، لأن الناس في زمن هوميروس رأوا في الواقع أشياء لم نعد نراها. كذلك، يجب النظر إلى الشخصيات البطولية والديمقراطية (مثل موسى وسقراط على التوالي)، كتعابير متميّزة وخاصة لعقليات وطرق تفكير عهدين مختلفين. كذلك أعمال نيرون (Nero) الوحشية جداً هي مَثَلٌ من عصر منحل وآفل. واستناداً إلى مبدأ الشخصية الفردية ذاك، ادّعى فيكو أن شكل الحكم السائد كان يتكيّف بشكل الحقوق الطبيعية في الحقبة الزمنية. كما أن مفهوم الحقوق الطبيعية ارتكز إلى الأخلاق والتقاليد التي تعكس صورة الواقع وطريقة الحياة السائدين في العهد. لذا، يمكننا أن نقع إلى وحدة محدْدة في مؤسسات مجتمع معين، وهذه الوحدة هي تعبير عن مصادر الإنسان وطرق تفكيره. لذا، فإن فيكو أنشأ مبدأ الشخصية الفردية التاريخي الذي سوف نواجهه، في ما بعد، عند هردر (Herder) وهيغل والدراسات الألمانية الخاصة بالعلوم الإنسانية (*Geisteswissenschaft*).

أسئلة

- اشرح دور الشك المنهجي في فلسفة ديكارت.
- كيف وصل ديكارت إلى أنا أفكر، إذاً، أنا موجود؟ ما الدور الذي أداه هذا القول في تفكيره؟



• اشرح برهان ديكارت على وجود الله.

• اشرح نظرة ديكارت إلى العلاقة بين الروح (res cogitans) والجسد (res extensa). ناقش المسائل الداخلة في وجهة النظر هذه.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Descartes, R. *A Discourse on Method in The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: [n. pb.], 1931.

———. *Meditations on the First Philosophy in The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: [n. pb.], 1931.

Pascal, B. *Pensées and Other Writings*. Translated by Honor Levi. Oxford: [n. pb.], 1995.

Vico, G. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca, NY/London: [n. pb.], 1968.

مصادر ثانوية

Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: [n. pb.], 1976.

Coleman, F. *Neither Angel nor Beast: The Life and Work of Blaise Pascal*. New York: [n. pb.], 1986.

Craukroger, S. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: [n. pb.], 1995.



الفصل العاشر

المذهب العقلي بوصفه نظاماً معرفياً

سبينوزا ـ الله هو الطبيعة

حياته: ولد باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677) في مدينة أمستردام في أسرة يهودية كانت قد هربت من محاكم التفتيش البرتغالية. ودرس وهو يافع الفلسفة الحاخامية واللاهوت. وقد نظر إليه كمرشح وعاد ليكون حاخاماً. غير أن سبينوزا سرعان ما إبّان عن تفكير مستقل عزّزته دراساته للعلم الطبيعي وفلسفة ديكارت.

وقد أدّى موقفه المستقل والشاك إلى نزاع مع الطائفة اليهودية. وعندما لم تنفع معه الدعوات ولا التهديدات فتردّه عن الهرطقة انتهى به الأمر إلى الطرد من الطائفة ملعوناً. وبعد ذلك انسحب سبينوزا ليعيش حياة بسيطة وهادئة. وكان يكسب قوت عيشه عن طريق عمله في صنع العدسات للأدوات البصرية. وهكذا حقق حريته واستقلاله. وفي ما بعد، رفض عرضاً لوظيفة في جامعة كي يتفرغ كلياً لأبحاثه الفلسفية. وعلى الرغم من النزاع الذي أحاط فلسفته واتهاماته بالإلحاد والمادية، لم يوجد من انتقد طريقة حياته. فحياته الهادئة البعيدة عن العواطف والمطامح الدنيوية كانت حياة فيلسوف رفيع القدر عبّر عن



انسجام تام بين الحياة والعقيدة. وبعد معاناة من مرض السل، توفي وهو في الخامسة والأربعين.

كتب سبينوزا باللغة اللاتينية. وقد نشر معظم كتاباته بعد وفاته. يشير عنوان كتابه **بحث في الله والإنسان وسعادته** (*Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate*) إلى المواضيع الرئيسية في فلسفته: الله والإنسان وسعادة الإنسان. ويمكن أن نذكر من بين كتاباته الأخرى **بحث في تصحيح الفهم** (*Tractatus de intellectus emendatione*) وقد نشر من دون اسم في عام 1670، **وبحث لاهوتي سياسي** (*Tractatus theologico -politicus*). أما كتابه الرئيسي فكان **الأخلاق مبرهنة بالنظام الهندسي**(*Ethica ordine geometrico demonstrata*).

الجوهر والصفات

ينتمي سبينوزا إلى المدرسة العقلانية التقليدية إلى جانب ديكارت ولايبنتز. وسبينوزا هو أحد أعظم بناة الأنظمة الفلسفية. وكان بوصفه باني نظام عقلاني مثل ديكارت، متأثراً بإيحاءات هندسة إقليدس. وكانت لسبينوزا الثقة التي لا تتزعزع بقدرة العقل البشري على الوصول إلى رؤية يقينية مطلقة بواسطة البديهيات والاستدلالات الاستنباطية. ومن بين الأفكار الرئيسية الرابطة بين المواضيع المطروحة في تاريخ الأفكار، نذكر وجوه شبه مع الرواقية في نظرية سبينوزا الأخلاقية، ونذكر مذهب وحدة الوجود في نظريته عن الطبيعة، كما نذكر صلةً بالنقد الليبرالي للكتاب المقدّس، في أفكاره الدينية، وصلته بالمطالبة الجديدة بالتسامح، في فلسفته السياسية.

في بحثه حول **تصحيح الفهم**، يناقش سبينوزا المسألة الأخلاقية الأساسية الخاصة بالخير الأعظم، رافضاً الأشياء التي يسعى إليها



الناس، مثل الشرف والثروة واللذة. معتبراً إيّاها خيرات دنيا. ورأى سبينوزا أن مسألة الخير الأعظم مرتبطة بمسألة الشكل الأعظم للمعرفة، وفي هذه المسألة يشير إلى أربع طرق للمعرفة:

1 ـ نحن نكسب المعرفة عن طريق الإشاعات من غير خبرة شخصية بالأمر.

2 ـ ونكسب المعرفة عبر الخبرة الشخصية المباشرة.

3 ـ ونكسب المعرفة بعونٍ من الاستدلالات المنطقية، فبواسطة مناهج الاستنباط، نستدل قضايا صادقة من قضايا أخرى سبق أن عرفنا صدقها. هذا الطريق لاكتساب المعرفة يقينيّ، لكنه يفترض أننا نملك قضايا صادقة منها يمكننا الاستدلال.

4 ـ الطريق الرابع والأخير لاكتساب المعرفة هو بالحدس المباشر. وهذا هو الطريق الوحيد الذي يعطينا معرفة واضحة ويقينية، ويؤدي بنا إلى جوهر الأشياء. وهنا نجد وجوه شبه مع نظرة ديكارت إلى الحدس والدليل.

الطريق الأول لاكتساب المعرفة هو من الدرجة الثانية وهو غير يقيني. كذلك هو الطريق الثاني غير يقيني مبدئياً، لأننا بشكل دائم قد نسيء فهم ما نختبره (انظر حجج ديكارت عن عدم معصومية الخبرة الحسية عن الخطأ). أما الطريق الثالث فيفترض، كما كنا ذكرنا، أن نقاط الانطلاق ترتكز إلى أسس متينة. لذلك، إذا كان لا بدّ لنا من أن نملك رؤية يقينية، يجب أن يكون هناك طريق رابع هو الرؤية الحدسية المباشرة. ونحن لا نتمكن من الإنكار من غير أن ننتهي بتدمير ذاتي شكي أننا، بمعنى أو بآخر، نملك رؤية يقينية ـ مثلاً، لا بدَّ من أن نكون قادرين على القول إننا نملك رؤية يقينية للحقيقة التي تفيد أننا لا نملك رؤية يقينية بواسطة طرق المعرفة الثلاثة الأولى،



وهو قول يفترض أننا نملك سلفاً النوع الرابع من المعرفة. هكذا يمكننا أن نناقش في مجال تأييد مذهب سبينوزا العقلاني.

يناقش سبينوزا في كتابه **بحث لاهوتي سياسي** البحث التاريخي الخاص بالكتاب المقدس، من الاعتقاد بأن الفلسفة واللاهوت مختلفان مبدئياً. فالفلسفة علم هدفه الحقيقة، أما اللاهوت فليس بعلم، وهدفه السلوك العملي اللازم لحياة التقوى. وقد ولّدت تلك الرسالة اضطراباً عظيماً.

وفي تلك الرسالة، أكّد سبينوزا مسألة التسامح. وقد يكون لأنواع الحكم المختلفة جوانب جيدة وجوانب رديئة، إلاّ أن النقطة المهمة تَمْثُلُ في أن تكون هناك حرية اعتقاد وحرية تفكير وحرية تعبير. وسعى سبينوزا إلى تبرير نظرته إلى السياسة بواسطة نظريته في الطبيعة البشرية. فقد رأى أن جوهر الإنسان في إرادة الحياة، وفي حفظ الحياة. ولفهم ما يعني ذلك، علينا أن نزيد من معرفتنا بفلسفة سبينوزا.

كتاب سبينوزا العظيم **الأخلاق مبرهن عليها وفقاً للنظام الهندسي** هو بحث في الأخلاق والميتافيزيقا، في الوقت ذاته. أما بناؤه فقد كان مثل نموذج الأنظمة الهندسية. فقد ابتدأ سبينوزا بتعريفات ثمانية، وقضايا سبع، ومنها استنبط نتائج أخلاقية - ميتافيزيقية عديدة. وحتى لو تمكنّا من أن نشك بصحة الاستدلالات بالمعنى المنطقي الصارم، فإن ما لا يمكن الشكّ به هو أن الكتاب مثّل نظاماً فلسفياً موحّداً وكاملاً. ولا شك في أن كتابه **الأخلاق**، عمل مجرد وجاف. غير أن وراء الناحية الصورية هناك أفكار مثيرة تتعلق بالحالة الإنسانية، مع اقتراحات بكيفية الهرب من القلق والانفعال الخاصين بحياة غير متنوّرة، ولا معنى لها إلى حياة هادئة وحرّة، حيث يمكننا أن نرى الحياة والعالم من منظور أبدي (sub specie aeternitatis). وهذا معناه



معرفة قوانين الطبيعة الأساسية وإدراكها، وبالتالي الحصول على السلام العقلي والحرية عبر إدراك ضرورتها. فخلف الصورة الرياضياتية، نجد رؤية لمكان الإنسان في العالم. فالفصل الأول من كتاب **الأخلاق** وعنوانه: «عن الله» يدور حول بنية العالم الأساسية. ومع أن مركز الإنسان تابع، إلاّ أنه بفضل عقله يستطيع أن يدرك المقدَّس ويصل بالتالي إلى الخير الأعظم. كذلك يناقش الفصل الثاني، وهو «عن الطبيعة وأصل العقل» العقيدة الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والإنسان. غير أن عقيدة العواطف فهي مركزية. في الفصل الثالث وعنوانه: «عن أصل وطبيعة العواطف»، وفي الفصل الرابع وعنوانه: «عن عبودية الإنسان أو قوة العواطف». فالعائق الكبير الذي يحول بيننا وبين الوصول إلى السعادة الحقيقية والسكينة الحقيقية هي الانفعالات، والعواطف. ونحن باستمرار نسمح لأنفسنا بالتأثر بقوى خارجية مختلفة. ويفقد العقل توازنه فنقوم بأعمال تؤدي إلى الشقاء. فالعواطف تسيطر علينا وتختزلنا وتحوّلنا إلى عبيد للرغبة في الثروة والشرف واللذة. في الفصل الخامس الذي عنوانه: «عن قوة العقل أو عن الحرية الإنسانية»، يجري الكلام على الخلاص من لعبة العواطف تلك، وذلك يكون: برؤية الإنسان الحكيم إلى الجوهر الضروري للعالم. وبإزالة التمييز بين الذات وبقية العالم، غير أن بحث سبينوزا اللاعاطفي في العواطف لا يعني رفضاً لجميع العواطف أو المشاعر. فهو ميّز بين العواطف النافعة والعواطف الضارّة. العواطف النافعة هي التي تزيد من نشاطنا، أما العواطف الضارة، فهي التي تحوّلنا إلى منفعلين سلبيين. فعندما نكون نشيطين، نكون نحن الخالقين لأعمالنا إلى أعلى الدرجات، فنتصرف لأجل أنفسنا ونكون أكثر حرية، وفقاً لتعريف الحرية عند سبينوزا.

لم يفهم سبينوزا النشاط أنه مواصلة أعمال، أو عملاً مسعوراً



في ظاهره. فما يستحق الكفاح هو تحرير أنفسنا من التأثير الخارجي الطارئ، بالسماح لقوتنا الروحية، لجوهرنا الحقيقي أن يشكل أعمالنا وحياتنا. فجوهرنا الحقيقي هو في معرفتنا العقلية النشيطة التي تؤدي إلى إنهاء عزلتنا، وتسمح لنا بالمطابقة بين أنفسنا والطبيعة (الله). لذا، دعي الفصل الخامس والأخير لكتاب **الأخلاق** «عن قوة العقل، أو الحرية الإنسانية». فعبر عقلنا، عبر المعرفة العقلية النشيطة بعلاقة كل شيء بالله، نصير أحراراً، لأن هويتنا عندئذٍ تضم الكلّ، ولا تعود ذاتاً ضيقة يحبطها ما يفنى وتتغير في حوادث منعزلة. فعبر تلك المعرفة، نبلغ السعادة العظمى من خلال الحب العقلي لله (amor intellectualis Dei). وهذا الحب الإنساني لله، سببه الله في الوقت ذاته. إذاً ليس الحب العقلي لله هو حبنا لله فحسب، وإنما هو حب من الله أيضاً. فحبنا لله هو حب الله ذاته (الفصل الخامس، الفرضية 36): «حب العقل العقلي لله هو الحب ذاته الذي يحب به نفسه.. فحب العقل العقلي لله هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يوجهه الله لنفسه».

كان سبينوزا فيلسوفاً عقلانياً اعتقد أننا نتوصل إلى معرفة جوهر شيء ما بواسطة حدسٍ عقلي. ويعتمد سبينوزا المذهب الاستنباطي، فهو مثل ديكارت بدأ من الرياضيات كمثال أعلى للعلم. في حين كان ديكارت معنيّاً بشكل رئيسي بإيجاد بديهيات يقينية مطلقة يشكل الاستنباط نفسه خلفيتها، وإن سبينوزا بدأ من البديهيات وأكّد الاستنباط على النظام. لذا، نجد على الصفحة الأولى من كتاب **الأخلاق** تعريف التصوّر الأساسي الذي هو الجوهر: «بالجوهر، أنا أفهم، ذلك الذي يكون في ذاته، ويفهم عبر ذاته، أي ذلك الذي لا يستلزم تصوّره شيئاً آخر، منه يجب تشكيله». ما الجوهر؟ لقد سبق لنا، على سبيل المثال، أن استعملنا هذه الكلمة المشتقة من اللغة



اللاتينية لتدل على تصوّر في فلسفة أرسطو. فقلنا إن الجوهر هو ذلك الشيء الذي يوجد مستقلاً. وعنى ذلك، عند أرسطو، الأشياء الجزئية، مثل الأبواب البنية اللون والأبراج المدوّرة، مقابل صفات مثل اللون البني والشكل المدوّر. فليس لهذه الصفات سوى وجود نسبي، لأنها لا توجد إلاّ كصفاتٍ لأشياء جزئية. إحدى طرق مقاربة مفهوم سبينوزا للجوهر هي بالقول إنه يمثّل نوعاً من تعميم تعريف أرسطو وجعله مطلقاً، أي: «الجوهر هو ذاك الذي يوجد بذاته وحدها». فأن نقول إن الجوهر هو ما يوجد مستقلاً استقلالاً كلياً، والذي يفهم بذاته وحدها، من دون مشاركة أي شيء آخر، معناه تعليق تصوّر الجوهر كتصوّر أشياء جزئية. فالباب البنّي اللون ليس موجوداً إلاّ لأن أحداً صنعه، وتصوّر الباب البنّي اللون يفيد وجودَ أطرٍ للباب وأعمالاً مثل الفتح والغلق. وبكلماتٍ أخرى نقول: ليس وجود الباب بمستقل استقلالاً تاماً عن أي شيء آخر، كما لا يمكن فهمه فهماً كاملاً من دون أن نفهم شيئاً أو آخر ليس بباب. لذلك، فإن الباب ليس جوهراً، وفقاً لهذا التعريف المطلق الجديد.

وبالمثل، يمكننا أن نتابع فنفكر بأشياء جزئية أخرى، أشياء خلقها الإنسان. والعضويات والأشياء غير العضوية. وفي كل حالة نجد أن أشياء جزئية تحددها أشياء جزئية أخرى، وهذا التحديد يعني أن الأشياء الجزيئة لا يمكن فهمها باستقلال تام من كل شيء آخر، أي: الحدّ ذاته، وحقيقة أن الحدّ يضع حدوداً لشيء آخر، لا بدّ من أن يصبح عاجلاً أو آجلاً جزءاً من تعريف الشيء. وهذا يعني أنه لا يمكن لشيء جزئي محدود من شيء آخر، بطريقة أو أخرى، أن يُتصوَّر أنه جوهر، استناداً إلى هذا التعريف الجديد. غير أن السؤال يظل، وهو: ما الجوهر استناداً إلى هذا التعريف؟ علينا أن نقول إن الجوهر هو واحد ولامتناهٍ، لأن كل تحديد قد استبعد بتعريف



الجوهر. فالجوهر واحد، لعدم إمكانية وجود أكثر من جوهر في العالم، وإلا فإن العلاقة بين الجوهر الأول والجوهر الثاني (الجواهر الأخرى) ستدخل في فهمنا الكامل للجوهر ـ وهو ما يتناقض مع التعريف. والجوهر لامتناهٍ، بمعنى يفيد أن حدود الزمان، أو الحدود بأي طريقة أخرى، لا تنطبق عليه. كذلك، لا يمكن لأي شيء آخر أن يكون سبباً للجوهر، لأنه عندئذٍ سيكون ذلك الشيء الآخر مشمولاً، إذا أردنا أن نفهم الجوهر فهماً كاملاً، كما أن التعريف يقضي بأن لا يكون الجوهر مفهوماً إلاّ عبر ذاته وحدها. وقد عبّر سبينوزا عن ذلك بالقول إن الجوهر هو **سبب ذاته** (causa sui).

إذا كان الله موجوداً، فإن الله لا يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً عن الجوهر، لأن العلاقة مع ذلك الشيء الآخر، مع الله، يجب أن تكون مشمولة في فهمنا للجوهر. وبالتالي لا يمكن تمييز الجوهر عن الله، فالجوهر هو الله. وبمثل ذلك نقول لا يمكن تمييز الجوهر عن الطبيعة، فالجوهر هو **الطبيعة**. لذا، فإن عقيدة الجوهر عند سبينوزا تمثّل **مذهباً أحادياً** (Monism): كل شيء واحد، وكل شيء يفهم على أساس هذا الواحد. وبما أن الله والطبيعة كليهما جوهر فإننا ننتهي **بمذهب وحدة الوجود** (Pantheism)، أي: الله والطبيعة مندمجان. وبما أن الجوهر ليس مخلوقاً، والطبيعة هي الجوهر، فإننا لا نستطيع أن نقول إن الله هو خالق الطبيعة. وهكذا، يصبح الهجوم على فلسفة سبينوزا من الدوائر اليهودية والمسيحية مفهوماً.

غير أن السؤال يظل وهو: ما الجوهر؟ إذا كنا نريد بهذا السؤال تعريفاً يمكن تخيّله، ونستطيع بطريقة ما أن نتصوره، فإننا نكون قد أثرنا سؤالاً غير ملائم. فنحن نستطيع، على سبيل المثال، أن نتخيل مثلثاً ومربعاً. . . إلخ، لأننا نتمكن من تكوين صورة عقلية عنه. ويمكننا أن نستمر على هذا النحو لفترة من الزمن: فنتخيل شكلاً ذا



أضلاع عشرة، وشكلاً له أحد عشر ضلعاً. غير أننا لا نستطيع أن نستمر، عاجلاً أو آجلاً، فلا نستطيع أن نتخيل بالمعنى ذاته شكلاً له 1,001 ضلع، أو الفرق بين شكل له 1,001 ضلع وشكل له 1,002 ضلع. وبكلمات أخرى نقول هناك الكثير مما يمكن أن نفكر به ونتصوره، لكننا لا نستطيع أن نتخيل معنى تكوين صورة عقلية له.

إذا كان لا يمكن تخيّل الجوهر بذلك المعنى، فنحن لا نستطيع أن نعزو إلى الله صفات كالتي يمكن أن نتخيلها. غير أن السؤال يصبح: هل يمكننا التفكير بالجوهر وأن يكون لدينا تصوّر للجوهر؟ الجواب: نعم: لكن بمعنى. فالجوهر يبدو لنا بطريقتين، هما إمّا كامتداد أو كفكر. فالجوهر له وجوه لامتناهية من التجلّيات، لكن ذلكما المظهرين هما المظهران اللذان يظهران لنا. وسبينوزا يتحدث عن صفتين، هما: صفة الفكر وصفة الامتداد. وهاتان هما الصورتان الصحيحتان المتعادلتان للجوهر الواحد الذي هو في أساسهما.

الأشياء الممتدّة الجزئية، مثل هذا الكتاب، هي **أحوال** (modi) (المفرد modus = حال) تحت صفة الامتداد، تماماً مثلما الأفكار الجزئية هي أحوال تحت صفة الفكر. وما نحن على تماسّ مباشر معه هو الحالات المختلفة لصفتي الجوهر. وليس لنا صلة مباشرة بالجوهر. ويمكننا أن نوضح هذه النقلة بالمثل الآتي: تخيّل أنك تنظر إلى شيء من خلال نظّارات ملوّنة، فلنقل عدسة خضراء اللون وعدسة حمراء اللون، بحيث يرى الشيء أخضر وأحمر بطريقة غير مباشرة، ولكن على التوالي. وعندما تكون هناك علاقة تلازم بين الشيء الأخضر (**حال** واحدة) في العدسة الخضراء (صفة واحدة) والشيء الأحمر (**حال** أخرى) في العدسة الحمراء (صفة أخرى) ـ أي، تطابق بين **الحالين**، في صفة الفكر وصفة الامتداد ـ فليس ذلك، لوجود رابطة سببيّة بين العدستين (أي الصفتين)، أو بين



الشيء المرئي أخضرَ والشيء المرئي أحمرَ (أي بين الحالين)، وإنما السبب لو أننا نرى الشيء ذاته (الجوهر) عبر عدسات مختلفة (صفات)، فالظواهر الجزئية بما فيها الفرد إن هي إلاّ أحوال معقدة داخل صفتي الجوهر. وفي النهاية، يكون كل شيء، إن جاز الكلام، مرتبطاً بالجوهر. كل شيء (ما عدا الجوهر) له وجود نسبي أو محدود بالنسبة إلى الجوهر. والامتداد والفكر ليسا عنصرين أساسيين مستقلين، كما كانا عند ديكارت (انظر ديكارت **res extensa**، **res cogitans**) فالصفتان اللتان هما الامتداد والفكر يمثّلان مظهرين للجوهر ذاته.

الضرورة والحرية

ليست العلاقة بين الجوهر والصفة علاقة سببيّة. فليس الذي يجري هو أن شيئاً يحدث أولاً في الجوهر، ثم يسبّب أحداثاً في كل من الصفتين. فما يحدثُ في الجوهر، لكنه يكشف عن نفسه في مظهرين هما الفكر والامتداد. فالعلاقة بين الجوهر والصفات لها طابع اللزوم الصارم، لأن الصفتين تمثّلان المظهرين اللذين يتجلّى بهما الجوهر. وعلى كل حال، ليس صحيحاً الكلام على علاقة بين الجوهر والصفة، كما لو أننا نتكلم على ظاهرتين بينهما علاقة، فالصفتان هما طريقة ظهور الجوهر ليس إلاّ. كذلك وللسبب ذاته، لا نستطيع أن نتكلم عن الإكراه. إذا كنا نعني بالإكراه أن إحدى الظواهر تؤثر في ظاهرة أخرى ضد إرادتها أو جوهرها، لأن الموجود بشكل أساسي هو ظاهرة واحدة هي الجوهر. فما يجري في الفكر وفي الميدان الممتّد إن هما إلاّ شكلان مظهريان لما يحدث في الجوهر.

وتشمل هذه النظرة أيضاً أوضاعاً سياسية. فالبشر يظهرون على وجه التحديد كأحوال للصفتين، أي: كجسد ذي امتداد وروح مفكرة. ولا يقتصر الأمر على القول إن ما يحدث في الروح والجسد



متناسق من دون وجود أي شكل من التأثير لأحدهما على الآخر، لأنهما تعبيران عن الحادث ذاته الذي يحصل في الجوهر، بل إن ما نفعل أو نفكر هو أيضاً، وبالضرورة، مقَّرر من الجوهر من دون وجود أي شكل من أشكال الإكراه، لأننا بصورة أساسية مظاهر للجوهر. وهنا نجد كيف أن مسألة الحرية تحددها مسألة كيفية فهمنا الطبيعة البشرية. ولمّا كان سبينوزا يرى أن الإنسان متطابق مع الجوهر بشكل أساسي لا يعود هناك من معنى للقول إن الإنسان متحرر من الجوهر، أو أنه مكره من الجوهر، إذا كانت كلمتا الحرية والإكراه مستعملتين بطريقة تجعلهما يفترضان وجود علاقة بين ظاهرتين مستقلتين نسبياً.

وافق سبينوزا على تطبيق النظرة الميكانيكية على صفة الامتداد. فما يحدث في ميدان ذي امتداد له أسباب. غير أن البشر لا يسببهم الجوهر، فالتحديد بالأسباب يكون على شكل مظهر في الميدان الممتد للحوادث التي تحدث في الجوهر. إذا كان كل شيء في الصفتين يتبع طبيعة الله اللامتناهية تماماً كما ينتج من طبيعة المثلث بشكل ضروري أن مجموع زواياه دائماً 180 درجة، فما هي الطبيعة اللامتناهية لله، أو للجوهر؟ الجواب هو أن الجوهر وقوانين الطبيعة شيء واحد، لكن يبدو أن سبينوزا نظر إلى قوانين الطبيعة في ضوء علم الهندسة وليس في ضوء علم الفيزياء. فالجوهر وما يحدث داخله - أي ما يحدث حقيقة - يتصوران بلغة البُنى المنطقية اللازمنية. فليس العالم خليطاً من الظواهر الفيزيائية والنفسية منفصلة تحددها تغيرات وتموضعات في المكان وفي الزمان. العالم، أي الجوهر، هو كلٌ لا زمنيٌ وساكنٌ يقوم على بنيته المنطقية الخاصة.

ولكن هل ينكر سبينوزا وجود الأفراد؟ وهل ينكر أن الفرد قد يكون حراً؟ والجواب هو: في الأساس هناك الجوهر وحده. والفرد هو حال من أحوال الجوهر. غير أن هناك أناساً معينين لهم وجودهم



الخاص وحريتهم بحسب درجة عملهم على أساس طبيعتهم الخاصة. وهكذا، فإن الحرية تَمْثُلُ في العمل الذي يتطلّب أن نعرف طبيعتنا معرفة دقيقة. والقول بفهمنا طبيعتنا عند سبينوزا هو القول إننا نفهم أنفسنا كمظاهر للكلّ، أي أحوالاً للجوهر. وبلغة عادية نقول: إن فهمنا أنفسنا يستتبع أيضاً فهم العلاقات والروابط التي فيها نحيا. ففهمنا أنفسنا هو أن نفهم أكثر من أنفسنا بالمعنى الضيق. إنه فهم أنفسنا كجزء من الوضع في داخل الكلّ. لنضع ما قلناه بمفردات اجتماعية: علينا أن نفهم أنفسنا بأننا محدَّدون من قبل المجتمع، كما تحديد الهوية داخلياً وجوهرياً عبر التشارك والتفاعل داخل مجتمع معين. وكلما ازداد نجاحنا في تحرير أنفسنا من الروابط الضيقة والتافهة ومن الإحباطات، وكلما ازداد نجاحنا في إدراك أنفسنا أننا محدّدون داخلياً من حقيقة شاملة اجتماعية وفيزيائية كلما ازدادت حريتنا. والوضع هو كذلك، لأننا بهذا المعنى ننجح في توسيع فهمنا الذاتي وتعميقه، فإن كل ما يحدث سيُتَصوَّر على أنه شيء ينتمي إلى وجودنا ذاته. وعندما يكون تصوّرنا لهويّتنا كذلك، أي إنها أكثر شمولاً، سوف نواجه إكراهاً أقل، إذ ستكون هناك حوادث قليلة تبدو لنا أنها أشياء أخرى. غير أننا لا نحصل على مثل تلك الهويّة «الكلية الشمول» إلاّ عندما ندرك، وبالرصانة ندرك، تلك الحقيقة. علينا بصورة شخصية أن ندرك حقيقة رابطتنا الداخلية «بالوجود كلّه». ولا تتحقق مثل هذه الهويّة ما لم تدرك على أنها حقيقية.

القول بأن الحقيقة تحررنا هي فكرة نجدها عند سبينوزا، كما نقع إليها في الصياغات المختلفة عند سقراط، وعند الرواقيين، وفي الفكر المسيحي، وفي فلسفة عصر التنوير، وعند فرويد (Freud)، وفي نقد الأيديولوجيا الحديث. أمّا ما هي الحقيقة وكيف تحررنا فيؤلفان النقطة البارزة والمثيرة للجدل.

كان سبينوزا يرى أن الحقيقة المحرِّرة والمخلِّصة شيء ينشأ من



(تجديد) معرفتنا (re cognition) برابطتنا بالكلّ، ويعني تجديد المعرفة تلك، في الوقت نفسه، توسيع هويتنا بالنسبة إلى الجوهر.

يمكننا القول إن النقطة الرئيسية عند سبينوزا هي أننا لا نستطيع أن نفهم أي شيء حتى أنفسنا من غير أن ننظر إليه في رابطته الأوسع، ومن منظور صحيح. ففهم ما تعنيه الكينونة إنساناً هو أن نفهم كيف نتلاءم في الطبيعة. ففهم أنفسنا هو دائماً فهم يزيد على مجرد فهمنا لأنفسنا. وعلينا أن نفهم بشكل صحيح الوضع الذي نعيش فيه. لذلك، فإن الأخلاق والفهم الذاتي المحرِّر الذي يشكِّل هويتنا يشيران إلى فهم الكل أو الجوهر. لذلك، الأخلاق هي الميتافيزيقا وبالضرورة هي كذلك.

لايبنتز ـ المونادات والانسجام الذي سبق تأسسه

حياته: غوتفرد فيلهلم فون لايبنتز (Gottfried Wilhelm von Leibniz) (1646 ـ 1716) كان ألمانياً، لكنه، كفيلسوف في عهد لويس الرابع عشر، كتب باللغتين الفرنسية واللاتينية. كانت حياة لايبنتز كلها بخلاف حياة سبينوزا. وبخلاف لسبينوزا المنعزل كان لايبنتز شخصاً اجتماعياً طوّر موهبته في ميادين مختلفة، نظرية وعملية. فكان، على سبيل المثال، ذا اهتمام باستخراج المعادن من المناجم والإصلاحات السياسية ووزارة المالية والتشريع وعلم البصريات ومشكلات النقل وبإنشاء مؤسسات علمية. فضلاً عن ذلك، تنقلّ لايبنتز كثيراً وترك مجموعة تضم ما يزيد على 15,000 رسالةً. ومن بين أشياء أخرى كان لايبنتز على صلة بالبلاطات الملكية المختلفة وبكثير من الأمراء. وعلى المستوى النظري اشتغل لايبنتز في الفلسفة واللاهوت والقانون والفيزياء والرياضيات والطب والتاريخ وفقه اللغة. واشتهر بصورة خاصة بإنشائه حساب التفاضل (حوالى الوقت ذاته الذي أنشأ فيه نيوتن ذلك الحساب، لكن باستقلال عن نيوتن).



سنذكر ثلاثةً من كتبه مقالات في تبرير عدالة الله في خلقه عالماً فيه شرّ (ثيوديسيا) (*Essays in Theodicy*) (1710) وفيه يناقش مسألة العلاقة بين الله والشر. وفي محاولة تبرئة الله من الشر في العالم قال: هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. وهناك كتاب **المونادولوجيا** (*Monadology*) (1714) الذي يبحث في بناء العالم وفيه إفادة أن العناصر الأساسية والنهائية هي «المونادات». كما وضع لايبنتز تحليلاً نقدياً لإبستيمولوجيا لوك (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) (1703).

الغاية والعلة ـ تركيب جديد

حاول لايبنتز أن يوفّق بين النظرة الميكانيكية إلى العالم وفكرة عالم غائيّ. وباختصار نقول إن محاولة التوفيق تلك مبنية على قبول لايبنتز للشروح الميكانيكية كنوعٍ من الشروح السطحية، وفي الوقت نفسه اعتباره أن العالم وعلى مستوى أعمق هو عالم له قصد وغاية، وأن الأسباب الميكانيكية العمياء الظاهرة تصدر في نهاية المطاف عن قصدٍ إلهي. وبمثل ذلك، يقول لايبنتز إن الأشياء التي تعطي الانطباع أنها مادية ومنفعلة سطحياً، هي في جوهرها قوى. وسوف نرى باختصار كيف قصد لايبنتز أن يضع «أساساً» غائياً، لا مادياً، تحت العالم المادي الميكانيكي.

يمكن تكرار تقسيم الأشياء إلى الأصغر لنصل إلى عناصر فيزيائية أساسية معينة لا تقبل المزيد من الانقسام، يمكن وصفها بأنها مراكز قوة. ولايبنتز دعاها المونادات (monads). وهكذا تكون المونادات هي العناصر الأساسية التي بها أشيد العالم. ولهذه المونادات درجات مختلفة من الوعي، تمتد من العناصر غير العضوية صعوداً إلى الروح الإنسانية. لذا، فإن المونادات تشكل نظاماً هرمياً.



وفي الوقت نفسه، لا يتأثر الموناد بالمونادات الأخرى. فالمونادات «ليس لها أبواب ونوافذ»: فهي لا تتواصل ولا يؤثر واحدها على الآخر.

وهي تظل تتحرك باستمرار في الزمان، فيحصل ترابط متبادل بين الحوادث العقلية والفيزيائية، لأن المونادات «مبرمجة» بالتساوي ـ فجميعها حُرِّك بخطةٍ مشتركة، هي خطة الله. والله هو نوعٌ من المهندس الكوني الذي يؤمِّن حركة المونادات في الزمان، فعلى سبيل المثال هو الذي يؤمِّن انسجام الروح والجسد. فجميع الأشياء وجميع المونادات تتواصل، بهذا المعنى، عبر الله. وهنا نرى المظهر الغائي للعالم. وقد قال لايبنتز إن المونادات جزءٌ من انسجام سبق تأسيسه.

أفضل كل العوالم الممكنة

إذا كان الله هو المهندس الذي يرشد كل ما يحدث في العالم، فكيف يمكن أن يوجد شرّ، والله هو خيرٌ ومعقول معاً؟ للجواب عن هذا السؤال ميّز لايبنتز بين نوعين من الحقيقة، هما الحقائق الضرورية، والحقائق التي كان بالإمكان أن تكون مختلفة. الحقائق الضرورية (المنطق) لا يمكن أن ينكرها الله. أما بالنسبة إلى الحقائق التي كان من الممكن أن تكون مختلفة (الأحوال التجريبية ـ الحسية). فقد اختار الله، بوصفه خيراً ومعقولاً، أفضل التركيبات الممكنة. بالنظرة الانعزالية، قد يبدو للإنسان أن أحوالاً معينة كان من الممكن أن تتحسّن، غير أننا إذا كنا قادرين على رؤية الكلّ، كما يقدر الله، فسنعرف، بشكل إجمالي، أن العالم الذي نعيش فيه، أي التركيب الذي اختاره الله، هو أفضل تركيب ممكن.

لذلك، يمكن للايبنتز أن يقول إن لكل شيء سببه: فإمّا أن



يكون ضرورياً منطقياً أو يكون تبرير كونه ما هو ماثلاً في الغاية التي هي أن يكون الكلّ أفضل عالم ممكن. لذا، نحن نعيش في أفضل العوالم الممكنة. وبهذه الطريقة، مثّلت فلسفة لايبنتز دفاعاً عن العالم الذي اختاره الله، فالله مبرّرٌ من حيث وجود الشر في العالم. وبمفردات سياسية، يمكننا القول ذلك يمثّل، في الوقت نفسه، دفاعاً عن المجتمع القائم. فإذا كنا نعيش في أفضل عالم يمكن تخيله، وإذا كانت الآلام والحاجة التي نجدها هي أقل ما يمكن أن نقاسي، فلن يكون هناك سبب لتغيير المجتمع. فهذه الثيوديسيا (Theodicy) تعمل على شرعنة صورة المجتمع السائدة، واللامساواة الموجودة في الأحوال المعيشية والسلطة.

وبما له علاقة بالسياسة، يمكننا القول إن فلسفة لايبنتز مثّلت مذهباً فردياً واضحاً: كل موناد فريد، ولا يتأثر بالمونادات الأخرى. نعم، لا يمكن وجود مونادين (أفراد) متطابقين، لأن الله اختار أفضل الممكن، ولا يمكن عقلياً الاختيار بين ظاهرتين متطابقتين تطابقاً تاماً (لأن مبررات اختيار الواحدة هي مثل مبررات اختيار الأخرى). وبما أن الله قد اختار، وبما أن الاختيار هو اختيار عقلي، فلا وجود لأفراد (أشياء) متشابهة تشابهاً كاملاً. من هذا الكلام تنتج فردية ميتافيزيقية متطرفة مفادها: يتألف العالم من عددٍ لامتناهٍ من الجواهر الفردية. وفي الوقت ذاته، علاقة هؤلاء الأفراد المختلفين هي علاقة انسجام، فلا يؤثر الواحد على الآخر تأثيراً مباشراً، أي: هم يتفاعلون إذا جاز الكلام بطريقة غير مباشرة عبر الانسجام الذي سبق تأسيسه. ومن المنظور السياسي يمكن تأويل ذلك ليعني أن لايبنتز لم يكن يعتبر البشر موزعين أسياداً وعبيداً، بالمعنى الإقطاعي الذي بحسبه، تتحدّد هويّة الشخص الواحد بالعلاقة مع الآخر، ويملي الواحد ما يريد على الآخر. التفاعل بين الناس وفقاً للايبنتز



يحصل من دون قوة ظاهرة لأن سلوك الفرد العفوي مبنيٌ على معايير داخلية (نظام سبق تأسيسه). وهذا ينطبق على العملاء في السوق حيث لا يعمل الواحد على أساس القوة الظاهرة، بل انطلاقاً من مبادئ اقتصاد السوق الذي دخل في اعتبار كل إنسان[1].

أسئلة

- صفْ الأفكار الأساسية لأخلاق سبينوزا.
- اشرحْ الأفكار الأساسية لنظرة لايبنتز التي تقول إننا نعيش في «أفضل عالم ممكن».

مراجع إضافية

مصادر أولية

Leibniz, Gottfried. *Monadology*. Translated by Robert Latta. Oxford: [n. pb.], 1898.

———. *Théodicée*. Translated by E. M. Huggard and Edited by Austin Ferrar. London: [n. pb.], 1951.

Spinoza, Baruch. *Ethics*. Translated by R. H. M. Elwes. London: [n. pb.], 1919.

مصادر ثانوية

Hampshire, S. *Spinoza*. Harmondsworth: [n. pb.], 1970.

MacDonald Ross, G. *Leibniz*. Oxford: [n. pb.], 1984.

(1) Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* (Paris: [s. n.], 1975).




مكتبة
التنوير

الفصل الحادي عشر

لوك ـــ عصر التنوير والمساواة

حياته: كان جون لوك (John Locke) (1632 ـ 1704) ابناً لمحام برلماني وبيوريتاني (Puritan). واتخذ في شبابه موقفاً معارضاً للفلسفة المدرسية، وفي الوقت ذاته اهتم بالعلوم الطبيعية، وبخاصة الطب والكيمياء. واعتبر دعوته القيام بعملية «تنظيف» فكري، أي باختيار نقدي لمعرفتنا. وقال لوك إن المناقشات اللامتناهية للمسائل الأخلاقية والدينية هي التي حرّكته للتساؤل عما إذا كان الكثير من تصوراتنا غامضاً وغير ملائم. وشعر أن على الفلاسفة أن يعملوا بشكل تدريجي وغير نهائي، مثلهم مثل العلماء الطبيعيين. فقبل أن نتعامل مع المسائل الكبرى، نحتاج أن نفحص أدواتنا، أي تصوّراتنا. لذا بدأ لوك ينقد المعرفة والتحليل اللغوي. غير أن اهتمامه «بالأدوات» لم يبعده عن الاهتمام بالمسائل المتاحة: فهو أحد المفكرين الكلاسيكيين في أصول التعليم وفي النظرية السياسية.

دعي كتابه بحثان في الحكم المدني *(Two Treatises of Civil Government)* (1960) الكتاب المقدس للمذهب الليبرالي. في البحث الأول هاجم أحد أيديولوجيي المذهب المطلق، وهو السير روبيرت فيلمر (Sir Robert Filmer) (1588 ـ 1653). ويعرض البحث الثاني



تطور أفكار لوك الخاصة المتعلقة بالدولة وبالحقوق الطبيعية. أعتبر الكتاب دفاعاً عن ملكية وليام أورانج (William of Orange) الدستورية. وكان لتلك الأفكار نتائج ثورية في فرنسا وفي أميركا الشمالية. وفضلاً عن ذلك الكتاب، وضع لوك كتباً مثل **رسالة في التسامح** (*A Letter Concerning Toleration*) (1689 ـ 1692)، **وبعض الأفكار في التربية** (*Some Thoughts Concerning Education*) (1693)، **ومعقولية المسيحية** (*Reasonableness of Christanity*) (1695)، والكتاب الإبستيمولوجي **مقالة في الفهم البشري** (*Essay Concerning Human Understanding*) (1689).

نظرية المعرفة ونقد المعرفة

توضيح التصوّرات

كان جون لوك شخصية انتقالية في تاريخ الأفكار. وتعود جذوره إلى نظرية الحقوق الطبيعية وإلى المذهب الاسمي (الأوكامي (Ockham)). تأثّر بالفيلسوف العقلي ديكارت، لكنه في الوقت ذاته عارض المذهب العقلي الديكارتي بحجج تجريبيّة ـ حسّية. كان بشيراً لعصر التنوير، ورائداً في المذهب التجريبي ـ الحسّي البريطاني، وهو المذهب الفلسفي الذي أدى إلى نقدٍ قويّ لنواحٍ مهمة من فلسفة عصر التنوير (انظر نقد هيوم لتصوّر العقل).

ظنّ الفلاسفة العقلانيون أن التصوّرات الواضحة تقدم لنا رؤية تنفذ إلى الجوانب الجوهرية للحقيقة. فإذا ملكنا تصوراً واضحاً، فإننا نملك معرفة يقينية أيضاً. فكانت لهم ثقة عظيمة بقدرتنا على اكتساب هذا النوع من الرؤية اليقينيّة (شرط أن نستعمل العقل استعمالاً صحيحاً). صحيح أن الفيلسوف العقلي ديكارت توسّل الشك، لكنه فعل ذلك بشكل رئيسي كوسيلة للانطلاق انطلاقة صحيحة. وعلى كل



حال، لم يتفق الفلاسفة العقلانيون في ما بينهم على ما يجب أن يعتبر واضحاً ومتميّزاً، أي حقيقياً، فوفّر ذلك تربةً خصبةً للدفع بحجج ضد المذهب العقلاني. وكانت الحجة المقياس منذ لوك إلى كَنْت تفيد أن رؤية التصوّرات لا تعطي رؤية تنفذ إلى الحقيقة: حتى المفهوم الواضح لقطة كاملة تستطيع القراءة والكتابة لا يعني أن مثل تلك موجودا! وحتى لو كنا نملك مفهوماً واضحاً عن كائن كامل، الله، لن نكون على يقين من وجود الله. فنحن لا نستطيع أن نستدل منطقياً من التصوّر إلى الوجود.

أيّد لوك الشك، لكن ليس كموقف موقت يُتخذ قبل الحصول على معرفة لا يرقى إليها الخطأ، وإنما كموقف دائم الشك والاختبار. وعملية المعرفة لا تؤدي إلى يقين مطلق بل إلى معرفة جزئية. فمهمتنا هي تحسين المعرفة التي لدينا بشكل تدريجي ونقدي، كما نفعل في العلوم الطبيعية. لذا، فإن العلوم الطبيعية الناشئة أدّت إلى مواقف ومُثُل عليا معرفية مختلفة عند لوك، وليس عند الفلاسفة العقلانيين كديكارت وسبينوزا ولايبنتز. وقد يكون مفيداً في هذه المناسبة أن نتذكّر كيف كان لوك بصورة خاصة مفتوناً بعلم الطب، وهو العلم التجريبي ـ الحسّي وفيه تؤدي الملاحظة والتصنيف دوراً رئيسياً. وقد سبق أن كانت هناك، في العصور القديمة، رابطة بين العلم الطبي والفلسفة النظرية الشاكّة ذات التوجّه التجريبي (أبقراط).

اهتم لوك بنظرية المعرفة مثله مثل معظم الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، العقلانيين منهم والتجريبيين ـ الحسّيين. فقد كان يحاول الحصول على رؤية عما يمكن أن تحققه المعرفة الإنسانية، وبشكل رئيسي معرفة حدودها. وباكتشافنا تلك الحدود، نتمكن من تحرير أنفسنا مما نعتقد اعتقاداً خاطئاً أنه حقيقي. غير أنه في حين كانت نظرية المعرفة عند العقلانيين الذين وضعوا نقداً



للمعرفة هي نقطة الانطلاق لأنظمة فلسفية كان الهدف المستقل عند لوك والتجريبيين ـ الحسّيين هو القوة العلاجية والمعزِّزة للمعرفة لنقد المعرفة. وارتبط ذلك بشكل طبيعي بالحقيقة التي تفيد أن تحليل التجريبيين ـ الحسيين للمعرفة يشمل نظرةً فيها مزيد من الاعتبار لقدراتنا المعرفية. والرؤية التي نحصل عليها بواسطة التصوّرات وحدها محدودة ومفعمة بالمشاكل، لذا فإن الاكتساب الملائم للمعرفة يكون في العلوم التجريبيّة ـ الحسّية عبر الاختبار والتحسينات المتدرِّجة.

كان لوك في عملية «التنظيف» المعرفي يتطلّع إلى ما وراء المعرفة الفلسفية وحدها. فهو لم يكن ينشد ماهيّة المعرفة وحدها، ولكن تعزيز اكتسابها أيضاً، ولتوسيع نموّها في مجال العلوم. فليست الفلسفة بالعلم السيّد الأعلى، لكنها تخدم العلوم مثلاً، بتوضيح التصورات وفضح الرؤية المزيفة. والتوضيح التصوّري ضروري لأسباب عديدة. فإذا لم نستعمل تصورات واضحة لن يكون بإمكان الآخرين أن يعرفوا ما نعني، وإذا كان ما نقول يمكن تفسيره بطرق مختلفة، وإذا كانت هناك مبررات للزعم بأن أحد التفسيرات صادق والتفسيرات الأخرى كاذبة، فلن نتمكن من أن نتخذ موقفاً من الصياغة الأصلية قبل أن نوضح التفسير الذي نتحدث عنه. لذا، فإن التعبير الدقيق لازم في المناقشات العقلية وفي البحث العلمي ولا سبيل إلى اجتنابه.

رأى لوك أن اللغة الأكاديمية يمكن بسهولة أن تسقط في تجريدات غامضة تعبّر ظاهرياً عن حكمة عميقة، لكن ذلك ليس إلاّ سوء استعمال للغة. لذا، فقد تخدعنا اللغة، وهذه الحقيقة تنطبق على المتكلم وعلى المستمع على السواء.

ولا ريب في أن الذين يعبّرون عن أنفسهم بواسطة تصورات



مجردة وغامضة هم غالباً ما يفعلون ذلك بنيّة حسنة. لذلك، غالباً ما يصعب إقناعهم بأنهم أساؤوا استعمال اللغة. فالحديث الفلسفي التقليدي بتعابيره، مثل «الجوهر» و«الأفكار الداخلية» و«اللانهاية»... إلخ، بدا للوك مثلاً نموذجياً عن كيفية تمرير الغموض على أنه حكمة عميقة. لذا، فإن إزالة المجردات المضلّلة نشاط علاجيّ مهم، إذ عندئذٍ يمكن تحرير مستعملي اللغة من الأوهام المضلّلة. وهنا تتجلّى العلاقة بعصر التنوير، أي إن التوضيح اللغوي يحررنا من الأوهام الموروثة. ويحمينا من التعصّب القائم على الأفكار المحرّمة والغامضة. ويساعدنا بجعل سلوكنا معقولاً وممكناً في المناقشات العامة وفي العمل العلمي.

يمكن القول إن العقلانية تشمل إرادة البحث عن الحقيقة، وهذا بدوره يعني الرغبة في اختبار وجهات نظرنا الخاصة، أي: امتحانها بآراء الآخرين في نقاش مفتوحٍ وحرّ. لذا، فإن البحث عن الحقيقة يفترض حريةً وتسامحاً عقلانيين معينين. فنحن نناقش المسائل العلمية أو السياسية الخلافية مع الآخرين، لأننا لا نستبعد إمكانية أن يكون الآخرون محقّين، وأننا نستطيع أن نتعلم شيئاً منهم. لذلك، فإن المناقشة تفترض وجود موقفٍ غير متعصّبٍ ومنفتح، أي: نحن نؤكّد ما نعتقد أنه صحيح على أساس الحجج المتاحة، لكن سرعان ما نغير نظرتنا وفقاً للتغيرات في الحجج - أي نحن نغيّر نظرتنا عندما تقتضي الحجج ذلك، وليس إلاّ في تلك الحالة. وذلك يدل على وجود رابطة معينة بين نظرية المعرفة والفلسفة الاجتماعية. ولكن، ما هي الحجة المقنعة؟ وحتى في أيامنا، لايزال ذلك مسألة خلافية[1].

(1) انظر النقاش داخل فلسفة العلم الذي ابتدأ من مذهب الوضعية المنطقية، وأطروحة بوبر (Popper) عن التكذيب، والنقاش الذي دار حول كُون (Kuhn)، إلى جانب آبل (Apel) وهابرماس (Habermas) (الفصلان 26 و27 من هذا الكتاب).



كان لوك حامل المشعل في الثقافة العلمية الجديدة التي وجدت تعبيرها عند مواطني بريطانيا المتنوِّرين والتقدميين في نهاية القرن السابع عشر: فهو الذي افتتح عصر التنوير. وسنرى لاحقاً كيف شكَّل لوك فلسفة سياسية وفقاً لتلك الأفكار. غير أننا قبل ذلك سننظر عن كثب في وجهة نظر لوك حول نظرية المعرفة.

أصل المعرفة

شمل نقد لوك للمعرفة طلباً للتوضيح اللغوي والتبرير الاختباري. وارتبط نقد المعرفة هذا بنظرة لوك العامة إلى ماهيّة المعرفة. وحول مسألة مصادر المعرفة التي بحوزتنا، قال لوك: «من أين أتى (العقل) بجميع مواد التفكير والمعرفة؟ أجيب عن هذا السؤال، بكلمة واحدة: من الخبرة. فالخبرة هي أساس معرفتنا كلها، ومنها تستمد المعرفة ذاتها في نهاية المطاف»[2].

وهكذا قال لوك إن مواد التفكير والمعرفة مصدرهما الخبرة. لذا، علينا أن نستنتج من ذلك على ما يفيد بأن ما لا يرتكز على تلك المواد، ليس معرفة حقيقية. وفي مثل هذه الحالات نستخدم كلمات لا سند لها من الخبرة، فلا يكون ما نقوله مقبولاً كمعرفة. ولكن ما هي الخبرة؟ فهذه الكلمة غامضة في ذاتها. فنحن نتكلم مثلاً على التجربة الدينية والخبرة المهنية وعلى الخبرة الحسية الصافية. ويميِّز لوك بين الخبرة كإدراك حسي خارجي (إحساس) وكإدراك حسي داخلي يتعلق بعملياتنا وأحوالنا العقلية (التفكير الانعكاسي). وما نختبره بهذه الطريقة هو انطباعات بسيطة (أفكار).

---

(2) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, «Of Ideas", Chapter I, «Of Ideas in General, and their Original», § 2.



واعتقد لوك عموماً أن تلك الخبرات الأساسية تُكتسب بطريقة انفعالية سلبية. وبعد ذلك، ينظم العقل تلك الأفكار البسيطة الانفعالية بطرق مختلفة. تلك هي كيفية نشوء التنوع الغني لأفكارنا المركَّبة. وجزئياً، تؤدي الأفكار البسيطة التي تظهر معاً إلى أشكال تمثيل مركبة كما يحصل عندما يؤدي الظهور المنتظم للأفكار البسيطة الخاصة بجوانب بيت إلى أشكال تمثيل للبيت ذاته. وكذلك جزئياً، يعمل العقل بإبداعية إضافية على تشكيل أفكار معقَّدة مثل القنطور (centaur) الخرافي الذي نصفه رجل ونصفه فرس، أو الجوهر، أو الملكية الخاصة.

هناك نقطة مهمة تختص بمقدار تمثيل التفكير والمعرفة القائمين على الخبرة كمادة، أي كأفكار بسيطة، شيئاً مختلفاً عن تلك الأفكار وأكبر منها. وبكلمات أخرى، علينا أن نسأل ما إذا كانت المعرفة لا تزيد على أن تكون مجموع أفكار الإدراك الحسي التي تقوم عليها، أو هناك شيء يزيد عليها.

هنا، لدينا مسألة اختزال تماثل المسألة التي واجهناها عند هوبز، أي: هل يمكن اختزال الساعة إلى أجزائها؟ فإذا كان جوابنا أن المعرفة يمكن اختزالها إلى أجزائها، فإننا ننتهي بموقف تجريبي - حسّي متطرف، أي: ليست المعرفة إلاّ ما يمكن الرجوع به إلى الخبرة وبشكل كامل. وفضلاً عن ذلك نقول: عندما تفسر الخبرة أنها عبارة عن أفكار الإدراك الحسي البسيطة، فإن الأطروحة تقول إن المعرفة ليست إلاّ ما يمكن تحليله تحليلاً كاملاً وكلّياً إلى أفكار (خارجية أو داخلية) إدراك حسي بسيطة. ومن جهة أخرى، إذا أجبنا بأن تشكيل المعرفة يبدأ بأفكار إدراك حسي بسيطة - وتكون الخبرة، بهذا المعنى، مادة المعرفة - وبأن المعرفة تظل تستتبع شيئاً مختلفاً اختلافاً نوعياً عن مجموع تلك الأفكار، فإننا نحصل على أطروحة



أخرى. أما الصياغة الأدق لهذه الأطروحة فتعتمد على كيفية فهم صياغة المعرفة القائمة على مادة الأفكار البسيطة.

يشمل الخيار الأول بعض المسائل الصعبة، مثلاً مسألة المرجعية الذاتية، أي: هل يمكن اختزال هذه الأطروحة ذاتها إلى أفكار إدراك حسي بسيطة؟ هذا التأويل التجريبي - الحسّي المتطرّف سيجعل نظرية المعرفة عند لوك تتعارض تعارضاً قوياً مع نظريته السياسية التي فيها عناصر عقلية واضحة (مثل فكرة حقوق الإنسان). لذلك، هناك أسباب وجيهة لتحديد الخيار الثاني للتعامل مع نظرة لوك، أي: تنشأ المعرفة من الخبرة، من أفكار الإدراك الحسي والتفكير البسيطة، لكن العقل يوظّف هذه المادة بفعالية بحيث تمثل المعرفة الناتجة شيئاً مختلفاً اختلافاً نوعياً عن الأفكار البسيطة. (انظر هوبز: الساعة شيء مختلف نوعياً عن الأجزاء، على الرغم من أنها مؤلفة من الأجزاء). وفقاً لهذا التأويل لنظرية لوك حول المعرفة نقول إن العقل الإنساني يؤدي دوراً نشطاً في صياغة المعرفة. أمّا بالنسبة إلى مسألة صحة الأفكار المركبة، فإن الاختبار هو ما إذا كانت العناصر المختلفة في الفكرة المركبة يمكن الرجوع بها إلى أفكار إدراك حسي بسيطة. غير أن هذا الاختبار لا يعني أن الأفكار المركبة هي بشكل أساسي مجموع أفكار الإدراك الحسي البسيطة. فلا يعني الاختبار إلاّ أن الخبرات البسيطة المنفصلة من حيث كونها مادة المعرفة، تمثّل شرطاً ضرورياً لا شرطاً كافياً للمعرفة. فإذا لم يتحقق هذا الشرط الضروري فلن نحصل على معرفة.

ذكر لوك، كمثل، فكرة اللاتناهي (Infinity). هل تمثل هذه الفكرة معرفة حقيقية، أم معرفة مزيفة؟ ولكي نجد الجواب، علينا أن نبحث في كيفية نشوء هذه الفكرة. وقال لوك سنرى عندئذٍ أننا لم نختبر اللاتناهي مباشرة. فما خبرناه، أو على الأصح ما أدركناه حسياً، هو مثلاً أن الأطوال المختلفة يمكن باستمرار مدّها قليلاً. فإذا



تخيلنا عدم توقّف هذه العملية، مع الاستمرار بتمديد الجزء السابق عن الخط، نصل إلى تصوّر الخط اللامتناهي. ويمكن إجراء مناقشة مماثلة تختص بتصوّر الزمان. ورأى لوك أن ذلك يبيّن أن فكرتنا عن اللاتناهي فكرة صحيحة بمقدار كبير - هذا إذا لم ننسب إلى الفكرة أكثر مما نتمكن من إسناده تجريبياً، أي إننا لا نزعم أن اللاتناهي هو شيء ذو وجود، بل إننا نستطيع أن نتخيّل اللامتناهي عن طريق التعميم انطلاقاً من خبرات معينة. وبعد ذلك، يمكننا أن نوظّف مثل تلك الفكرة، فكرة اللاتناهي.

واضح أن فكرة اللاتناهي هذه لا تضمن قبولها في نظرية المعرفة. وفي هذا نقدٌ لنظرة ديكارت التي تقول إن وضوح فكرة وتمييزها يتضمن وجود ما تدلّ عليه الفكرة. فلا يمكننا أن نتكلم كلاماً حقيقياً عما هو موجود إلاّ ببناء دليل تجريبي - حسي. فاختبار المعرفة يقوم على التسويغ التجريبي - الحسي، لا على الخبرة الشخصية. فاختبارنا الشخصي بأن شيئاً واضحاً لا يكفي، فلا بدّ من اختبارٍ إدراكي حسّيٍ أو استبطاني.

لذا، فإن نظرية لوك الخاصة بتشكيل المعرفة تقول إننا منذ الولادة مثل لوح أبيض فارغ (tabula rasa) - فلا وجود لأفكار فطرية - والأشياء الخارجية تمدّنا بأفكار بسيطة من الإدراك الحسي هي مركبات من الصفات الحقيقية للأشياء الخارجية والصفات الحسية التي نضيفها إليها، وإننا نملك أفكاراً بسيطة انعكاسية من العمليات والحالات العقلية. ومن تلك المادة يشكل العقل الأنواع المختلفة من الأفكار المركّبة، كما كنا ذكرنا. وهكذا نحصل على معرفة تقوم على أفكار بسيطة من الإدراك الحسي، وأفكار بسيطة من التفكير العقلي لا تختزل إلى تلك الأفكار الحسية.

كان التمييز بين الصفات الأوّلية والصفات الثانوية شائعاً في زمن



لوك. فقد كان مألوفاً القول في النظرة الميكانيكية إلى العالم إن الأجسام الخارجية لا تملك إلاّ صفاتٍ مثل الامتداد والشكل والصلابة ـ ما يُدعى الصفات الأولّية التي من دونها لا يمكن تخيّل الأشياء. هذه الصفات الأوّلية تنطبع مبدئياً على أعضاء الحس لدينا بطريقة كافية على شكل أفكار مماثلة. غير أننا نختبر بواسطة أعضاء الحس، فذلاً على ذلك، فمثلاً نحن نحسّ المذاق والرائحة واللون والدفء. هذه هي الصفات الثانوية التي لا تنشأ مباشرة من صفات أوّلية مقابلة مماثلة في الأشياء. ففي الأشياء توجد هذه الصفات الأولية على صورة قوى وحالات كميّة. وبتأثيرها على حواسنا تمدّنا بالصفات الحسية أو الثانوية. تلك هي أطروحة ذاتيّة الصفات الحسية، أي: الصفات الحسية تتوقف علينا، على الذات. قد نسأل عما إذا كان التمييزُ بين الصفات الحسية، مثل اللون والصفات الأوّلية، مثل الامتداد ذي المعنى، هل يمكننا أن نتخيّل امتداداً من دون لون؟ إذا كان الجواب بالنفي، وإذا كنا نفكر أن اللون هو صفةٌ تعتمد على الذات العارفة، فإن الزعم بأن الصفات الأولية (مثل الامتداد) مستقلة عن الكائنات البشرية، يصبح زعماً مشكوكاً به. وإذا كانت جميع الصفات، بما فيها الصفات المدعوة ثانوية، تعتمد على الذات العارفة، فإننا نحصل على المذهب المثالي، أي: لا نعود قادرين على الكلام على صفاتٍ موجودة في الطبيعة وجوداً موضوعياً، أي صفات في الأشياء مستقلة عن الذات. تلك كانت أنواع المسائل التي أدّت إلى تطور نقدي ذاتي في داخل المذهب التجريبي ـ الحسّي البريطاني، بدءاً من بركلي، وصولاً إلى هيوم[3].

---

(3) انظر النقاش في الفلسفة التحليلية حول «معطيات الحسّ» كما في: Alfred Jules Ayer (1910 - 1989), *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: [n. pb.], 1940).



وقد نسأل، أيضاً، أنّى لنا أن نعرف عن الأشياء الخارجية، إذا صحّ القول إن الانطباعات الحسية على شبكية العين (وعلى أعضاء الحس الأخرى) هي الأساس الأخير لمعرفتنا. فإذا لم نرَ الشجرة في الغابة، خارجنا، ولكننا رأينا «صورة الشجرة» على شبكية العين وحسب، فما لا ريب فيه أننا لا نستطيع أن نعرف وجود شجرة في الغابة. لذلك، فإن النموذج المبني على فكرة الوصول المعرفي إلى صورة انطباعات حسية، من الأشياء الخارجية، على حواسنا هو نموذج إشكالي.

ما أشرنا إليه الآن يمثّل نقداً معيارياً لما يُدعى المذهب الواقعي التمثيلي، أي لما يدعى نظرية المعرفة التي تقول إن للأشياء الخارجية وجوداً مستقلاً عن وعينا (المذهب الواقعي الإبستيمولوجي)، لكن هذه الأشياء الخارجية ليست متاحةً لنا إلاّ عبر صور وأشكال تمثيل في حواسنا. نموذج المعرفة هذا الذي يهدف إلى شرح كيفية التعرف إلى العالم الخارجي يتضمن بوضوح عجزنا عن الوصول إلى العالم الخارجي.

فضلاً عن ذلك، حتى الفكرة الحسية البسيطة غير واضحة. فعندما أقرأ هذا الكتاب فهل الفكرة الحسية البسيطة هي الكتاب كله، أو صفحة بكاملها، أو سطر واحد، أو كلمة واحدة، أو حرف واحد، أو جزء من حرف ـ أو شيء آخر؟ ثم، طالما أشير إلى أن لوك يستخدم كلمة فكرة بطريقة غامضة، أي: جزئياً، بمعنى «تصوّر» وجزئياً بمعنى «انطباع حسّي مباشر».

الأفكار المركَّبة من الوجهة المبدئية نوعان: نوع يقصد منه أن ينطبق على أمور العالم، ونوع لا ينطبق إلاّ على العلاقات بين التصوّرات. اختبار المعرفة في النوع الثاني من الأفكار المركَّبة مسألة تختص بالتناسق وعدم التناقض، أي معرفة مقدار تطابق التصورات،



واحدهما مع الآخر. كذلك، بالنسبة إلى النوع الأول، هي مسألة تطابق الأفكار البسيطة.

واعتقد لوك بإمكانية اختبار بديهيات الأخلاق والرياضيات[4]. كما أجاز القول بتصوّر الله وتصوّر الجوهر. غير أنه أكّد أن جميع التصورات التي تمثّل أفكاراً مركّبة، تحتاج إلى تحليل. وهذا ينطبق على مفردات، مثل «فضيلة» و«واجب» و«قوة» و«جوهر».

أما تحليل لوك لتصوّر «الجوهر»، فهو معروف بصورة خاصة. وغالباً ما نرى بعض الأفكار البسيطة تعمل معاً بطرق محدّدة. لذلك، غالباً ما نقول إن تلك هي الطريقة التي بها تظهر الصفات: مدوّرة وخضراء وحامضة وصلبة... إلخ، في العلاقة مع ما ندعوه تفاحة فجّة، وفي كل يوم ننظر إلى التفاحة الفجّة على أنها شيء. وبالتحليل نرى أن هذه الفكرة المركبة مؤلفة من مجموعة من الصفات تظهر معاً بشكل منتظم. غير أننا عندما نتكلم على التفاحة الفجّة كما لو أنها شيء موجود بطريقة تتعدّى جميع الصفات الحسية الخاصة، فإننا نكون متكلمين على شيء لا نستطيع أن نملك أي انطباع حسي عنه. مثل ذلك الشيء الذي يقع في أساس الصفات ويجمعها هو الذي غالباً ما يدعى جوهر (الأساس التحتي). ويمكننا أن نقول إن ما قصده لوك لا يفيد التوقف عن الحديث عن الجواهر أو الأشياء ـ فهو نفسه يتحدث عنها ـ لكنه قصد أن علينا أثناء التحليل، أن نبرهن على امتلاكنا تصورات من نوعٍ مختلف تماماً عما يكون لدينا عندما نتكلم على صفات مدركة بالحسّ وبسيطة. في مثل هذا التأويل، كانت نقطة لوك هي أن نكون على وعي شديد بما نقول، عندما نستعمل مثل تلك التصوّرات المركبة، ولم يقصد أن ينتقد استعمالنا للغة.

---

(4) Locke, Ibid., Book IV, Chapter III, § 18.



بذلك المعنى نقول إن لوك لم يتَّخذ موقفاً تجريبياً ـ حسياً متطرفاً، إذا كنا نعني بذلك الموقف أن المعرفة ليست إلاّ بما يمكن إرجاعه إلى انطباعات تجريبية بسيطة. فهو قد اتخذ جزئياً موقفاً تجريبياً ـ حسياً معتدلاً (انظر نقده لتصورات الجوهر واللانهائي)، وجزئياً موقفاً عقلياً ما (انظر رأيه أننا نستطيع أن نعرف بطريقة عقلية وجود حقوق إنسانية لا يمكن انتهاكها). لذا، فإن تسمية لوك الأب للمذهب التجريبي ـ الحسّي، إذا عنينا بالمذهب التجريبي ـ الحسّي المذهب التجريببي ـ الحسّي الإبستيمولوجي الجذري، ليست بالتسمية الصحيحة كلها. غير أن لوك أسهم، على الأقل، في وضع أساسٍ لتقليد ابتدأ من بيركلي وهيوم إلى الفلاسفة الوضعيين المنطقيين من بين آخرين، وعند هيوم والوضعيين المنطقيين نجد وجهات نظر تجريبية ـ حسية جذرية.

ينطبق مصطلح **المذهب التجريبي ـ الحسي** أيضاً على مواقف ونظرات لا تتصف بموقف إبستيمولوجي حاسم، لكنها بدلاً من ذلك تعبر عن موقف إيجابي نحو العلوم الاختبارية وعن موقف شاكّ تجاه الأنظمة التأملية ذات الطبيعة غير المثبتة تجريبياً، وغير الواضحة منطقياً.

كان ذلك الموقف الشاكّ والمنفتح والمصحوب بالرغبة في التوضيح التصوري والإدارة التجريبية العلامة التي ميّزت الكثير من الحياة العقلية في القرن الثامن عشر، وبخاصة في بريطانيا. فإذا دعونا ذلك الموقف مذهباً تجريبياً ـ حسياً، فمن الجلّي أن ذلك المذهب لم يتأثر بالحجج التي ذكرناها سابقاً بمناسبة الكلام على النسخة الجذرية لنظرية المعرفة التجريبية ـ الحسّية. وبهذا المصطلح، حيث يكون المذهب التجريبي ـ الحسّي موقفاً، يمكننا من غير تحفّظ أن ندعو لوك فيلسوفاً تجريبياً ـ حسّياً ـ رغم شكّنا بدعوته أبا للمذهب التجريبي ـ الحسّي، لأنه يمكن إيجاد الموقف التجريبي ـ الحسّي عند



فلاسفة سابقين أيضاً. فضلاً عن أن هذا الموقف التجريبي ـ الحسّي هو اليوم بطرق كثيرة جزءٌ لا يتجزأ من حضارتنا العلمية[5].

يمكننا إجراء تمييز آخر له علاقة بالمذهب التجريبي ـ الحسّي، ألا وهو التمييز بين ما يمكن أن ندعوه المذهب التجريبي ـ الحسّي التصوّري والمذهب التجريبي ـ الحسّي التحقيقي. يفيد المذهب التجريبي ـ الحسّي التصوّري بصورة تقريبية الموقفَ الإبستيمولوجي بأن القضايا تُثبت بالتجربة (الملاحظة)[6]، في نهاية المطاف. كلا الموقفين يمكن عرضهما بطرق مختلفة بحسب الأفكار المختلفة عن الخبرة وعن التصوّر وعن التحقيق والتكذيب التجريبيين للقضايا. ويهدف المذهب التجريبي ـ الحسّي التصوّري إلى توضيح ما يجعل التصورات ذات معنى (فالاستعمال ذو المعنى للتصورات هو شرط ضروري لا شرط كافٍ لتكون القضية صادقة). ويهدف المذهب التجريبي ـ الحسّي التحقيقي إلى توضيح كيفية اثباتنا القضايا ونفيها ـ كيف نعرف أنها صادقة أو كاذبة ـ سواء أكانت قضايا نظرية أو قضايا مستمدة من الملاحظة.

النظرية السياسية ـ الأفراد وحقوقهم

تصوّر لوك، كما فعل هوبز، أن الفردَ هو العنصر الأساسي،

---

(5) لوك نوع من توما الأكويني في زمانه، بمعنى أن لوك، مثل الأكويني، حاول أن يدرك بالتصورات روح عصره كلمة. لذا، يمكن عزو الغموض في فلسفة لوك إلى علاقته بالغموض في زمانه: فلم تكن هناك أشكال مختلفة من التفكير الفلسفي فحسب، بل إن المجتمع كان مجزأً، وفي حالة انتقال. وأفكار لوك الغامضة عن العقل والخبرة تجعل بالإمكان قراءته «رجوعاً إلى الوراء»، أي من منظور الأكويني. العقل يشكل تجريدات على أساس المادة التي تقدمها الحواس. و«ذهاباً إلى الأمام»، أي في اتجاه كَنْت. العقل هو الذي يشكل بنشاط مادة الخبرة الحسية.

(6) بالنسبة إلى الثاني، انظر «الوضعية المنطقية»، الفصل 26 من هذا الكتاب.



واعتبر الدولة نتاج عقدٍ اجتماعي بين الأفراد، بحيث تمَّ زوال الحالة الطبيعية. وبهذا المعنى، لا تفيد عقيدة الحالة الطبيعية كعقيدة في نشوء الدولة، وكيف نشأت الدولة فعلياً، وإنما كعقيدة تشرح ما هي الدولة، وبذلك تشرعن الدولة أيضاً. غير أن لهذه التصورات طابعاً ألطف في فكر لوك: فهي، بخلافها عند هوبز، لا تشمل فكرة صراع كل واحد مع الآخر، أي المبدأ الصارم لحفظ الذات والحكم الاستبدادي. فهناك مواطنون أحرار يعيشون انطلاقاً من مصلحة ذاتية متنوِّرة، في مجتمع يحكمه القانون وحكومة تمثيلية، ويكون فيه للفرد حقوق معينة مضمونة، وبخاصة الحق في الملكية الخاصة.

لم تكن حالة الطبيعة عند لوك حالة حرب فوضوية، بل كانت شكلاً من أشكال الحياة حيث للأفراد حرية غير مقيَّدة. هنا، البشر متساوون بالطبيعة. ويمكننا أن ندرك هذه المساواة بعقولنا. والمساواة تعني الحرية بأن نكون أسياد أنفسنا، ما دمنا لا نؤذي أي إنسان آخر. علاوة على ذلك، تعني تلك المساواة وتلك الحرية أننا نسيطر بحرية على أجسادنا، وبالتالي على كل ما ننجز بأجسادنا، أي نتيجة عملنا أو الملكية الخاصة. وعندما حاول الأفراد أن يهربوا من حالة الطبيعة ويدخلوا في مجتمع منظم سياسياً، فإنهم لم يفعلوا ذلك بسبب الخوف من الموت، بل لأنهم أدركوا أنهم سيكونون في مجتمع منظَّم أكثر أماناً من حالة الطبيعة.

يمكننا القول إن لوك، بخلاف لهوبز، ميّز بين المجتمع الذي يعمل بشكل عفوي بطريقة منظمة والذي يمكن أن يوجد في حالة الطبيعة والدولة التي تمثِّل تنظيماً سياسياً والتي نتجت عن عقدٍ اجتماعي. فالمجتمع المنظَّم سياسياً ليس بحكم استبدادي مطلق، وهو دولة خاضعة لحكم الأكثرية ولأنظمة معينة، أي: لكل فرد حقوق لا يمكن انتهاكها، ويجب أن لا يمسّها حاكم. فالحكم دستوري. وتعظيم حرية الفرد ووجود حكم دستوري مؤسس على



حقوق الفرد هما وجهان لعملة واحدة عند لوك. وهدف الدولة عند لوك تأمين السلم، وهدفها فوق كل شيء وقبل كل شيء هو حماية الملكية الفردية. وهنا، تتعارض وجهة نظر لوك تعارضاً أكيداً مع الرأي الشائع في العصور القديمة وفي القرون الوسطى المفيد أن مهمة الدولة بشكل رئيسي هي مهمة أخلاقية، أي تأمين حياة جيدة والسماح للإنسان بالتحقيق الذاتي الأخلاقي ـ السياسي في المجتمع، فتأمين الملكية الفردية بحسب وجهة النظر التقليدية هو أقل أهمية من تلك المهمة الأخلاقية الأساسية. فحماية الملكية الخاصة لا تكون هدفاً إلاّ بمقدار ما يكون مثل تلك الحماية ضرورياً ليعيش الناس حياة حماية ذات قيمة. لذا، فإن التأكيد الذي وضعه لوك لفكرة أن واجب الدولة الرئيسي هو حماية الملكية الخاصة تأكيد لافت ومثير، منظوراً إليه من المنظور التقليدي. وهذا ما يغري بالنظر إلى الأولوية التي يعطيها لوك لتلك النقطة على أنها انعكاس للنظرة السائدة في زمانه، والمفيدة أن حماية الملكية الخاصة هي الأسمى من سواها.

وللوك نظرية أيضاً في العلاقة بين العمل وحقوق الملكية. ففي حالة الطبيعة، وقبل تأسيس المجتمع، كان بإمكان الناس أن يستعملوا بحرية كل ما هو حولهم. غير أنه عندما يعمل الفرد على شيء طبيعي كأن يحوّل شجرة إلى قارب، فإن الفرد يضع شيئاً من نفسه أو نفسها في ذلك الشيء، فيكسب الفرد مصلحة شخصية في ذلك الشيء أصبحت ملكية خاصة. وعندما ينتقل الأفراد من حالة الطبيعة إلى المجتمع عبر عَقْدٍ، فما يتضمنه العقد ضمنياً هو أن واجب المجتمع أن يحمي الملكية الخاصة تلك[7].

لم يكن لوك من المدافعين عن دعه ـ يعمل، أي نظام اقتصادي

(7) وكما سوف نرى لاحقاً، فإن النظريات المتعلقة بالقيمة (آدم سميث وكارل ماركس) تبدأ بالنظرة المفيدة أن قيمة السلعة هي العمل المبذول فيها.



تؤدي فيه الدولة دوراً أصغرياً، ويكون فيه الأغنياء مطلقي العنان. كان لوك مثل معظم المواطنين زمانئذٍ ـ بريطانياً في نهاية القرن السابع عشر ـ من دعاة النظام الاقتصادي الذي تتبنّى فيه الدولة دور الحماية تجاه الصناعة الوطنية، والصناعات الشبيهة في دول أخرى. فواجب الدولة حماية الملكية الخاصة والمحافظة على النظام والسير في خطة تجارية ذات حماية تجاه الدول الأخرى، وليس واجبها الإشراف على التجارة والصناعة أو السيطرة عليهما، فيجب إقامة الاقتصاد على الرأسمال الخاص. كذلك، ليس من واجب الدولة التدخّل في المسائل الاجتماعية، كأن تعمل على تنظيم المداخيل الشخصية، وتحسين الأحوال المعيشية للفقراء. في هذا المجال كان لوك متّبعاً المذهب الليبرالي المتطرف، أي: عمل الفرد أساسي، وواجب الدولة تأمين المساواة القانونية لا المساواة الاجتماعية والاقتصادية للمواطنين. وكما في المذهب الليبرالي، أي دعه ـ يعمل، بدا أن لوك فكّر بوجود انسجام طبيعي بين فرديّة الفرد والصالح العام[8].

فكّر لوك أن السيادة هي في عهدة المواطنين في المجتمع. غير أنه لمّا كان المواطنون قد وافقوا على العقد الاجتماعي، فواجبهم يقضي بأن يقبلوا إرادة الأكثرية. لذلك، كان موقفه ضد الحكم المطلق الاستبدادي بشكل واضح، أي إن الإرادة الجميعة لجميع المواطنين، لا إرادة الملك الذي هو هبة الله، هي السيّدة. غير أنه يصعب القول لماذا الأكثرية هي مَن يجب أن يحكم، بعد الموافقة على العقد الاجتماعي؟ لماذا يجب استثناء الأقلية من الاستعمال

---

(8) أول ما نجد تحوّلاً من ليبرالية «دعه ـ يعمل» (laissez - faire) إلى الليبرالية الاجتماعية، حوالى منتصف القرن التاسع عشر، لأن الإنسان أدرك أن المبادرة الخاصة غير المحدودة، من دون مساواة اجتماعية واقتصادية لا تؤدي إلى أفضل النتائج لكل واحد، وهذه قاعدة.



العملي للسيادة التي شاركوا فيها مبدئياً؟ أما الجواب فهو براغماتي، أي: لكي يتمكن المجتمع من العمل لا بدّ من خضوع الأقلية للأكثرية. غير أن هذا الجواب لا يشفي الغليل. ألا يستطيع المجتمع أن يعمل عندما تحكمه أقلية قوية؟

وعلى كل حال، كان تأكيد لوك للأكثرية يناسب المساواة القانونية التي طلبها المواطنون في ذلك الزمان ـ ضد الامتيازات التقليدية للنبلاء. غير أن لوك لم يدعم حكم الأكثرية بمعنى حكم تمثيلي فيه حقوق تصويت عامة. فلوك لم يكن يرَ أن كل واحد يجب أن يكون له الحق في التصويت. فقد كان مقتنعاً تماماً بالنظام السياسي بعد عام 1689، عندما كان حق التصويت محصوراً في الطبقات المالكة، أي: الطبقة الوسطى والنبلاء. والديمقراطية المدنية الليبرالية كانت ديمقراطية المواطنين برأي لوك، لذا يجب أن لا نفهم حرفياً ما كنا قلناه إرادة الأكثرية في نظرية لوك.

في ما عدا ذلك تجدر الملاحظة أن لوك كان معنيّاً بتحديد سلطة الحكام. ويجب أن لا توضع السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية في المؤسسة ذاتها. وهنا كان لوك مؤيداً مبدأ توزيع السلطات في الحكم [انظر مونتسكيو] (Montesquieu). ورأى لوك أن فكرة الحقوق الطبيعية مبنيّة على فكرة حقوق الناس الإنسانية التي لا تنتهك. ولهذه الفكرة دور مهم عند لوك: يجب أن تضمن تلك الحقوق الملكيةَ الفرديةَ والخاصةَ ضد تدخّل الدولة. هذه النسخة من الحقوق الطبيعية مهمة في الدفاع السياسي عن المواطنين ضد الحكم المطلق الاستبدادي[9].

(9) لو كان لوك فيلسوفاً تجريبياً ـ حسّياً جذرياً لكان هناك تناقض بين الإبستيمولوجيا التجريبية ـ الحسّية والنظرية السياسية التي دعمت فكرة الحقوق الطبيعية. فكيف يعرف التجريبيون ـ الحسّيون أن الفرد يملك حقوقاً لا تنتهك؟ وما هي الانطباعات الحسية البسيطة التي تقول لهم إن واجبنا أن لا ننتهك تلك الحقوق؟



في عرضنا لفلسفة لوك السياسية الذي قدّمناها هنا، يوجد تعارض معين بين الأطروحة التي تقول إن لجميع الناس الحقوق ذاتها من جهة، والدفاع عن نظام سياسي تكون السلطة فيه بأيدي من يملكون، من جهة أخرى، فكيف يمكن حلّ هذا التعارض؟

للتعامل مع هذه المسألة، علينا أن نعود إلى نظرية لوك الخاصة بحالة الطبيعة والعقد الطوعي الذي قام عليه المجتمع. بالنسبة إلى حالة الطبيعة، أكّد لوك أن جميع الناس متساوون، قال: «كانت حالة مساواة أيضاً، حيث كانت السلطة كلها والقانون كله متبادلاً، وليس لأحدٍ أكثر مما للآخر، ولم يكن هناك أوضح من أن المخلوقات من النوع ذاته والمرتبة ذاتها، ولدّوا خليطاً ولهم منافع الطبيعة ذاتها واستعمال القدرات ذاتها، فيجب أيضاً أن يساوي أحدهم الآخر من دون تبعيّة أو خضوع»[10]. غير أنه في الوقت نفسه يقول، وبإشارة دائمة إلى حالة الطبيعة، ما يأتي: «وهكذا، فإن العشب الذي قضمه حصاني وسطح التربة المعشب الذي قلّمه خادمي، والمعدن الخام الذي نبشته في مكاني، وهي التي كنت أشارك بها مع الآخرين، صارت ملكي الخاص من دون تنازل أي إنسان عن ملكيته أو موافقته»[11]. إذاً أليس الخادم فرداً مساوياً لغيره؟ على العكس، ففي الاقتباس الثاني، وضع الخادم على مستوى الحصان. فالعمل الذي يقوم به الخادم وعمل الحصان يصبحان «ملكي الخاص». وهذا يدل على أن الخادم لم يعتبر عضواً في المجتمع السياسي في زمن لوك: فعندما كان المرء يتحدث عن الشعب وعن الفرد فإنه كان يشير عادةً إلى رجال الطبقة الوسطى والنبلاء[12].

---

(10) *Two Treatises of Government*, Part II, § 4.

(11) المصدر نفسه، الفقرة 28.

(12) تصور الفرد في المذهب الليبرالي لا ينطبق، كقاعدة، على الأطفال والنساء والخدم، وبدلاً من ذلك ينطبق على ربّ الأسرة: فهو الذي يتصرف برأس المال الخاص، =



الأفراد عند لوك هم أشخاص راشدون يدخلون بإرادتهم الحرة في اتفاقات وعقود واحدهم مع الآخر. فالترتيبات الاجتماعية العادلة هي تلك التي يمكن أن تبنى نتيجة لمثل تلك العقود. وهذه نظرة حديثة تفيد أن الأفراد أي الأشخاص الراشدون ـ الذين لا تربطهم روابط إقطاعية وترتيبات هرمية ـ يقررون بحرية كيفية تنظيم المجتمع انطلاقاً من مصلحة ذاتية متنوِّرة، وقد طبَّق لوك النظرة إلى العقود هذه على العلاقات الشخصيّة ـ البَيْنيّة في الزواج، قال: «يتألف مجتمع الزواج من عقد طوعي بين الرجل والمرأة، على الرغم من أنه يكون بشكل رئيسي في شراكة، وحق كل واحد في جسم الآخر بحسب ما يكون ذلك ضرورياً لغايته الرئيسية، ألا وهي الإنجاب»[13]. إن محاولة تحليل علاقات شخصية ـ بينيّة كثيرة بواسطة فكرة العقد الإرادي قد تبدو بنظرة إلى الوراء فكرة تبسيطية، لكن من المهم أن تصوّرات مثل «الفرد» و«العقد» في زمن لوك، مثّلت نظرات جديدة ومثيرة عن الإنسان والعلاقات الشخصية ـ البينيّة، بدءاً من السياسة والاقتصاد إلى الزواج. وسوف نتابع هذا الخط من التفكير عن الفرد والعقد ـ في النظرية السياسية والقانونية وفي الفكر الاقتصادي وفي نظرية المجال الخاص (العلاقة بين المرأة والرجل، وبين الطفل والوالد) صعوداً حتى نشوء نقد فكر العقود والإيمان بعقلانية الاختيار عند الفرد. وهكذا أحلّ دايفد هيوم العواطف والأعراف محل فكرة التعاقد، ولجأ إدموند بيرك (Edmund Burke) إلى التقاليد، وأكّد هيغل العمليات التكوينية المتبادلة الموجودة في داخل عملية الاجتماع، وانتقد مثلاً اعتبار الزواج عقداً، كما عند كَنْت.

= وهو الذي يدخل في عقود، وهو الذي، على أساس عقلاني يفاقم أرباحه وملذاته. فالصفات التي ينسبها المذهب الليبرالي إلى الفرد لا تنطبق كثيراً على الخادمة وصبي الإسطبل.


(13) *Two Treatises of Government*, Part II, § 78.



ومع الاحتفاظ في ذهننا بهذه المجموعة من المسائل، سوف نبحث في ثلاث نقاط من نظرية لوك الخاصة بحالة الطبيعة:

1 ـ في الأصل، كان كل شيء مشتركاً بين جميع البشر، لكن كان واجب الفرد أن يهتم بنفسه، أو بنفسها، لذلك كان عليه أن يعمل. وعلى كل حال، «كان كل إنسان مالكاً لشخصه، وليس لأحد أي حق في ذلك سواه. فعمل جسده وشغل يديه هما ملكه، كما يمكننا أن نقول إذاً كل ما ينقله من الحالة التي وفرتها الطبيعة وتركتها، ومزج عمله به، وربطه بشيء منه يجعله ملكاً له»[14]. فعمل الفرد يمنح الحق بملكية المنتوج الذي هو، أو هي، أنتجه. وهذا يعني أن الملكية هي ملكية خاصة في المطاف الأخير، وأن الوراثة لا تعطي الحق بالملكية. ذلك كلّه يصح في حالة الطبيعة. وبالانتقال إلى المجتمع المنظم سياسياً، بقي حق الملكية حقاً بالملكية الخاصة، وفي الوقت نفسه قبل لوك مبدأ الملكية بالتوريث ـ وهو مبدأ لا يتوافق مع أطروحته الأولى التي أفادت بأن الملكية الخاصة تنتج من عمل الفرد.

2 ـ للفرد الحق بأن يملك من الأملاك بقدر ما يستطيع استعماله. فليس يحق له أن يبدّد الأشياء التي يملكها بفضل عمله. وبما أن لوك يتكلم هنا عن اقتصاد مبنّي على المقايضة، فقد ظن أن حق الملكية محدود بشكل طبيعي عند كل إنسان. والمحاصيل التي أنتجها الشخص، والتي يستعملها هو شخصياً، ملكه الخاص. غير أنه ليس لأي إنسان الحق بأن يجعل محاصيله تتعفن.

3 ـ وأخيراً، افترض لوك وجود مصادر كافية لإشباع الحاجات

(14) المصدر نفسه، الفقرة 27.



الأساسية لجميع البشر. وهو يبرر ذلك بالقول بوجود أرض كافية لكل إنسان. وفضلاً عن ذلك قال إن العمل في الأرض هو الذي يضيف بشكل جوهري قيمة إلى ملكنا. وبالنسبة إلى مقدار مصادرنا، قال إن العمل في الأرض هو الذي يضيف بشكل جوهري، قيمة إلى ملكنا. وبالنسبة إلى مقدار مصادرنا، قال من بين أشياء أخرى، ما يأتي: «هناك أرض في العالم تكفي لضعف السكان»[15]. وكان عدد السكان في ذلك الحين حوالى نصف مليار. وبعد 200 سنة تضاعف العدد، أما اليوم فقد صار العدد عشرة أمثال العدد الأول.

وبما أن كل شخص يعيش من عمله، أو عملها، من دون تبديد شيء، وهناك مصادر كافية لكل إنسان، فإن هناك مساواة منسجمة بين الناس بحسب لوك. هذه النسخة عن حالة الطبيعة تتميّز باقتصاد مقايضة، مع وجود ملكية خاصة خلقتها وحدّدتها جهود الفرد واستهلاكه الخاص. غير أن «اكتشاف النقد» واتفاق البشر الضمني على إعطائه قيمة أنتج كمية أكبر من الممتلكات (بالاتفاق) والحق فيها[16]. وبكلمات أخرى نقول إنه عند نقطة معينة من الزمن، وقبل حصول العقد الاجتماعي والسياسي، دخل الناس في اتفاق إرادي ضمني[17] لوضع النقد موضع الاستعمال. ورافق ظهور النقد ظهور توزيع غير عادل للأرض، لأن الإنسان بواسطة النقد؛ بواسطة الفضة والذهب، يمكنه «بحق ومن دون أذىً أن يمتلك أكثر مما يمكنه أن يستعمل بواسطة تسلمه الذهب والفضة اللذين قد يستمران في حيازته ولا يتآكلان بالتراكم»[18]. إذ يمكننا أن نخزّن النقد الذي هو بخلاف المحاصيل، لا

---

(15) المصدر نفسه، الفقرة 36.

(16) المصدر نفسه، الفقرة 36.

(17) المصدر نفسه، الفقرة 50.

(18) المصدر نفسه، الفقرة 50.



يتعفّن أو يصدأ. فالنقد لا يتحطّم حتى لو اكتسب بمقادير كبيرة. لذلك، لم تعد هناك حدود طبيعية لما يمكن أن يملكه الشخص بحق. وقد طوّر لوك هذه الأفكار على أساس افتراض وجود مصادر كافية لكل واحد، وأن الملكية الخاصة هي نتيجة عمل الفرد الخاص.

وهكذا، نشأت ظاهرة عدم مساواة مادية مع النقد. البعض يملك الكثير، والآخرون يملكون القليل. غير أن ظاهرة عدم المساواة نشأت أصلاً من عقدٍ إرادي طوعي تمّ بين الأفراد بواسطة إدخال استعمال النقد. لذا، فقد زادت الملكيات الكبيرة زيادة مشروعة. ولذلك، ليس عند الفقراء سببٌ للتشكّي، لأن الجميع وفقاً للوك شارك في اتفاق لإدخال النقد. وعند تلك النقطة لم يكن المجتمع بالمعنى السياسي قد تأسس، إذ كنا لا نزال في حالة الطبيعة. لذلك، لا يوجد سبب للوم المجتمع، بالمعنى السياسي، لوجود ظاهرة عدم مساواة مادية نشأت مع إدخال النقد.

لقد قيل إن المجتمع السياسي تأسس على عقد جديد، وهو العقد الاجتماعي الحقيقي. غير أن السؤال هو: لماذا يُعَدُّ مثل هذا العقد ضرورياً؟ ألا يمكن أن تسير الأمور بشكل جيد إذا ظلت كما هي، في حالة الطبيعة ذات النقد. نذكر سببين لترك حالة الطبيعة تلك: كل واحد مهتم بتأمين الحياة، والذين يملكون كانوا مهتمين بالتأمين على ملكيتهم. لذا، كان كل واحد مهتماً بمثل ذلك العقد الاجتماعي، حتى وإن تغيّرت المقدِّمات.

المجتمع السياسي الذي انتهينا إليه بتلك الطريقة هو المجتمع البريطاني في زمن لوك، أي في زمن الحرب الأهلية في منتصف القرن السابع عشر، فهو دولة سلطتها السياسية في أيدي المالكين مع وجود مشاركة جميع المواطنين ببعض الحقوق القانونية. والسؤال هو: كيف تشرعن نظرية لوك، التي بدأت بالتأكيد على المساواة



للجميع، مجتمعاً قائماً على عدم مساواة اقتصادية وسياسية؟ وكيف يمكن لنظرية سياسية أن تقول بحقوق لا تنتهك لكل إنسان، وفي الوقت ذاته تشرعن عدم المساواة الاقتصادية، وتحصر حقوق التصويت بالمالكين؟

لقد رأينا كيف عزا لوك عدم المساواة الاقتصادية إلى اتفاق إرادي طوعي بين الأفراد، وليس لخطأ من المجتمع. واعتقد لوك أيضاً أن المالكين هم الذين أدخلوا العقلانية في الممارسة في المجتمع، لأن الذين يصوّتون ويمارسون السلطة السياسية لا بدّ من أن يكونوا عقلانيين، وهذا يعني أن حقوق التصويت، وحقوق سياسية أخرى، يجب أن يحتفظ بها المالكون. هذا يعني أن عدم المساواة المادية، أي عدم المساواة في الملكية، متّسق مع عدم المساواة في العقل والسلطة السياسية. والاتفاق الإرادي الذي قضى بإدخال النقد له نتائج عديدة! ولا يستطيع المحرومون أن يلوموا المجتمع أو أصحاب الامتيازات على تلك المظالم التي نشأت من الاتفاق الطوعي في واقع الأمر. غير أن أولئك الذين لا يملكون شيئاً هم عقلانيون بالقوة، فهم أيضاً يستطيعون أن يحسنوا أنفسهم ويحققوا العقلانية. عندها يبدأ نشوء الاعتقاد بالتقدّم الذي نجده في عصر التنوير، أي: من خلال التقدم المادي والثقافي، يمكن لجميع الناس مبدئياً أن يصبحوا مواطنين عقلانيين في نهاية المطاف. وهكذا، يسهّل الاعتقاد بالتقدم القبول بالمظالم القائمة: كل واحد سيتقدم في المستقبل.

في هذا التأويل لنظرية لوك السياسية، يظهر لوك مدافعاً عن الواقع الذي كان قائماً في بريطانيا في زمنه، أي: هو يضفي مشروعية على المظالم السياسية والاقتصادية بواسطة مبادئ إنسانية كلية تختص بحقوق الأفراد التي لا تنتهك، والواسطة لذلك كانت



فكرة العقد الإرادي. غير أن الأفكار ذاتها كان لها متضمنات مختلفة وأكثر نقدية للمجتمع، في أقطار أخرى مثل فرنسا. وكان لأفكار لوك السياسية، عبر الفلاسفة الفرنسيين في عصر التنوير، وعبر الثورة الأميركية (الآباء المؤسسون)[19]، تأثير عظيم على التطورات اللاحقة.

وباختصار يمكن القول إن لوك كان أيديولوجياً ممثلاً للمذهب الليبرالي في مرحلة الرأسمالية، عندما لم يكن المواطنون بحاجة لملك مطلق السيادة ليكبح جماح النبلاء، ويوحّد الدولة القومية، بل أرادوا عوضاً عن ذلك، أن يُقضى على الملكية المطلقة، والإدارة المباشرة للحكم. مذهب لوك الليبرالي بدأ بفكرة عقد اجتماعي، وحقوق فردية لا تنتهك، والمثال الأعلى الذي يضع السيادة في أيدي

---

(19) انظر استعمال توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) (1732 ـ 1826) للتعبيرين: «قوانين الطبيعة» و«واضح ذاتياً».

إعلان ممثلي الولايات المتحدة الأميركية في الكونغرس العام المجتمع (ذلك كان العنوان الأصلي لجفرسون) 4 تموز/ يوليو، 1776

عندما أصبح، في مجرى الحوادث البشرية، لا بدّ لشعب من أن يفك الأربطة التي ربطت أفراده واحدهم بالآخر، وأن يأخذ على عاتقه من بين قوى الأرض المركز المتساوي والمنفصل الذي خوّلتهم به قوانين الطبيعة وطبيعة الله، فإن الاحترام اللائق لآراء البشرية يتطلب أن يعلنوا الأسباب التي الزمتهم بالفصل.

نحن نعتقد أن هذه الحقائق بديهية، وهي أن البشر جميعهم خلقوا متساوين، وأنهم منحوا من خالقهم حقوقاً معينة لا يمكن انتهاكها، ومن بينها الحق في الحياة وفي الحرية والسعي للسعادة، وأنه لضمان هذه الحقوق أسست الحكومات بين الناس التي تستمد سلطاتها العادلة من قبول المحكومين، وأنه عندما يصبح أي شكل من الحكم مدمّراً لتلك الغايات فمن حق الشعب تغييره أو إزالته، وإقامة حكم جديد يقوم على مثل تلك المبادئ، وينظّم سلطاته بمثل ذلك الشكل الذي يبدو لهم أنه الأكثر احتمالاً على إنتاج سلامتهم وسعادتهم. والحكمة تملي أن الحكومات التي مضى على تأسيسها وقت طويل، يجب أن لا تتغير لأسباب تافهة وعابرة، وطبقاً لذلك بيّنت الخبرة أن البشر معرضون للمعاناة عندما يكون هناك شر أكثر من تصحيح أنفسهم عن طريق إزالة الأشكال التي اعتادوا عليها.



الشعب. وطبقاً لذلك، يجب أن تمارس السلطة التشريعية من مجلس قومي يمثّل البورجوازيين والمالكين، وتبقى السلطة التنفيذية في يد الحكومة التي تحترم حقوق الفرد التي لا يمكن انتهاكها.

أسئلة

● كيف نظر لوك إلى العلاقة بين المعرفة والخبرة الحسية (الإدراك الحسّي)؟ وكيف يمكن أن تؤدي هذه النظرة إلى نقدٍ للمعرفة؟

● اشرح أساسيّة تصوّر العقد الاجتماعي لفلسفة لوك السياسية، ووضّح نظرته إلى حقوق الفرد.

● وضّح السّمات الأساسية لنظريتي هوبز ولوك السياسيتين، وناقش الرأي الآتي: وتمثّل النظريات الحديثة عن حالة الطبيعة وعن العقد الاجتماعي انفراقاً جذرياً عن التصورات السياسية الأساسية في العصور القديمة (مثل أفلاطون وأرسطو).

مراجع إضافية

مصادر أولية

Locke, John. «*An Essay Concerning Human Understanding.*» in: *The English Philosophers from Bacon to Mill*. New York: [n. pb.], 1939.

Two Treatises of Governement. Critical Edition with Indroduction and Notes by Peter Laslett. Cambridge: [n. pb.], 1970.

مصادر ثانوية

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: [n. pb.], 1964.

Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: [n. pb.], 1956.



الفصل الثاني عشر

المذهب التجريبي ــ الحسّي ونقد المعرفة

بيركلي ـ نقد المذهب التجريبي ـ الحسّي من داخله

حياته: كان جورج بيركلي (George Berkeley) (1685 ـ 1753) فيلسوفاً إيرلندياً ـ إنجليزياً صار أسقفاً إنجليكانياً لمنطقة كلوين (Cloyne). أشهر أعماله: **بحث حول مبادئ المعرفة الإنسانية** (*A Treatise Concerning the Principles of Human knowledge*) (1710) وثلاث محاورات بين هايلس وفيلونس (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*)

الوجود هو في الإدراك الحسّي ـ المذهب التجريبي المثالي

نظر بيركلي إلى نفسه على أنه في الوقت ذاته مدافع عن الفطرة السليمة ضد الميتافيزيقا، ولصالح نظرة إيمانية بالله (مسيحية) ضد الإلحاد والمذهب المادي. وظنّ أن بمقدوره أن يوفّق بين وجهات النظر تلك، أي الفطرة السليمة والإيمان المسيحي، على الرغم من أن المادة ليس لها وجود، وأن الله يتصل مباشرة بنا عبر إدراكاتنا الحسية. وقد وضع بيركلي وجهة النظر هذه استنباطاً من تطوير نقدي



لبذور الأفكار الإبستيمولوجية عند الفلاسفة التجريبيين ـ الحسيين الأوائل مثل لوك.

وقد ميّز لوك بين صفات أولية وصفات ثانوية. وعرّف الصفات الأولية ـ كالامتداد والشكل والصلابة ـ بقوله إننا نفهمها كما هي في الأشياء ذاتها. وتتمثّل الصفات الأولية للأشياء بانطباعاتنا الحسية عنها. ومن جهة أخرى، قال إن الانطباعات الحسية المتعلقة باللون والرائحة والمذاق. . . إلخ، والتي نظن أنها في الشيء، لا تعبر عن الصفات ذاتها في الشيء. غير أن الشيء يسبّب تلك الانطباعات عن طريق التأثير بأعضاء الحس عندنا.

تلك كانت أطروحة ذاتيّة الصفات الحسيّة، أي: نحن نفهم الأشياء الخارجية بواسطة بتأثير حوافز معينة من تلك الأشياء، صفات مثل اللون والمذاق، أي صفات لا توجد في الأشياء ذاتها، وإنما تحصل فينا عن طريق انطباعات تأتي من الأشياء.

لذا، ميّز لوك بين العالم كما يبدو لنا (أفكار، انطباعات حسية) والعالم كما هو موجود فعلياً، وباستقلال عن حواسنا، وعن الطبيعة التي نقوم باستدلالها، فرفض بيركلي الفكرة الآتية: إن ما نحس به هو العالم الواقعي والوحيد، فلا وجود لأشياء لا يمكن إدراكها حسيّاً تتجاوز إدراكاتنا الحسيّة (كما هي) تسبّب العالم الذي نختبره. وحجّة بيركلي تقول إن القول بمثل ذلك التميز لغوٌ وبلا معنى: فهل نستطيع أن نتخيل امتداداً (صفة أولية) من دون لون (صفة ثانوية)؟ ويجيب بيركلي بالنفي. ففكرة الامتداد كالذي في الوردة مثلاً لا يمكن تخيلها منفصلة عن فكرة ما عن اللون. ولا شك في أننا نستطيع، بتجربة فكرية، أن نتجاهل اللون الأحمر للوردة. غير أننا نفكر بامتداد الوردة، فإننا نفكر فيها كونها بيضاء أو رمادية أو مرئية بطريقة ما، أي متميزةً عن محيطها بلونها. وامتداد الوردة يُتصوَّر بمقابلته مع الغرفة المحيطة عن طريق التضاد اللوني. وعلينا، على الأقل، أن نرسم



حدود الوردة مثلاً برسم خط أسود على خلفية بيضاء.

وإذا كنا نعجز عن التمييز بين صفات الأشياء المستقلة عنا والصفات المعتمدة علينا، فلا بدّ لنا من القول إن جميع الصفات هي، في واقع الأمر، صفات ذاتية: اللون والرائحة والطعم والحرارة هي صفات يمكننا أن نبيّن أنها تتوقف علينا، وإذا كانت جميع الصفات من نوع واحد، فإن الامتداد والشكل والوزن يجب أن تتوقف علينا أيضاً.

أطروحة الصفات الثانوية ذات علاقة وثيقة بالنظرة الميكانيكية إلى العالم: فإذا كنا نعتقد أن التصورات الميكانيكية تكشف عن الأشياء كشفاً دقيقاً ـ وهذه هي وجهة النظر الفلسفية التي ندعوها وجهة النظر الميكانيكية إلى العالم ـ فإن هناك ما يغري بمحاولة شرح الصفات الباقية من المنظور الذاتي. غير أن فكرة الصفات الثانوية قد تنشأ أيضاً بطريقة مستقلة عن وجهة النظر الميكانيكية إلى العالم، فعلى سبيل المثال يمكن أن نبيّن أن بعض الصفات يعتمد على حالة المراقب. فذلك بعضٌ نسبي للمراقب. لذا، فإن الماء ذاته قد يبدو دافئاً عندما نضع يداً باردة فيه، وبارداً عندما نضع يداً دافئة فيه. فهل الماء دافئ أم بارد؟ أو هو دافئ وبارد معاً؟ وإذا أجبنا عن السؤال الثاني بالإيجاب، عندئذٍ علينا أن نعزو صفات متضاربة للشيء الواحد. وقد اعتقد بعض المفكرين أن أفضل جواب هو القول إن الشيء في ذاته ليس دافئاً ولا بارداً، وإنما تلك الصفات نسبية للإنسان الذي يدركها بالحس بطريقة ما. ويمكن وضع حجج مماثلة تتعلق بالنسبية ذات صلة بالإدراك الحسي للون والرائحة والطعم. ومهما يكن من أمر، فإن قدرتنا على أن نبيّن أن صفات معينة هي نسبية لا يعني أن علينا أن ندّعي أن تلك الصفات لا تنتمي إلى الشيء ذاته. غير أن الزعم الأخير عن ذاتيّة الصفات الحسية هو إحدى طرق شرح النسبيّة.



ولكن، أليست الصفات الأولية والصفات الحسية بشكل غير مباشر مرتبطة بالأشياء الخارجية، بالجواهر المادية؟ هذا هو تحديداً التأمل الميتافيزيقي عند بيركلي، فماذا نعرف حقيقةً عن مثل هذه الجواهر المادية؟ فإذا كان مصدر كل ما نعرفه هو الانطباعات الحسية، فنحن لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن الجواهر المادية. وفكرة الجواهر المادية هي إنشاءٌ ميتافيزيقي. والمفهوم اليومي للمادة الذي به يمكننا مثلاً القول إن قطعة من الجبنة مادية، مختلف عن المفهوم الفلسفي للمادة، حيث تكون المادة اسماً عاماً لجميع الأشياء المادية: ويكون اسماً قصدت منه الإشارة إلى الجواهر اللامرئية. ومفهوم المادة الذي رفضه بيركلي ليس المفهوم اليومي المألوف، وإنما المفهوم الفلسفي للمادة. لذا، فإن بيركلي يفسِّر المفهوم العام للمادة بقوله إنه مجموعة من الانطباعات الحسية، أي: قطعة الجبنة هي مجموعة الانطباعات الحسية التي نفهمها في ظروف عادية أنها قطعة من الجبنة. لذا، كانت الخطوة الأولى لمذهب بيركلي اللامادي متمثِّلةً في رفضه فكرة أن المادة شيء مختلف عن الصفات، وكانت الخطوة الثانية تفسيره للصفات واعتبارها انطباعات حسّية.

ولكن، أليس علينا أن نتخيّل الإنسان وأعضاء حسه في جهة، والأشياء المادية في جهة أخرى، حتى تمسك حواسنا بالانطباعات الحسية الآتية من الأشياء الخارجية؟ وكان جواب بيركلي بالنفي. هذا النموذج الإبستيمولوجي كله الذي يقول به المذهب الواقعي التمثيلي[1] قائم على مسلّمةٍ تقول بوجود أشياء مادية خارجية. وبكلام دقيق، هذه مسألة لا نستطيع أن نعرف عنها أي شيء على أساس

(1) المذهب الواقعي: الأشياء الخارجية لها وجود، وهي تقدّم للإنسان عبر الانطباعات الحسّية التي تمثّل الأشياء.



النموذج ذاته، لأن الشيء الوحيد الذي نعرفه حقيقةً على أساس ذلك النموذج هو أننا نملك انطباعات حسية مختلفة. وهذه الانطباعات الحسية هي أساس المعرفة الوحيد والنهائي. وانطلاقاً من هذا، تستحيل معرفة أي شيء عن سبب ذلك الأساس، أي تلك المدعوة بالأشياء المادية الخارجية.

ألا يعني هذا أننا لن نعود قادرين على التمييز بين الحقيقة والوهم؟ جواب بيركلي النفي. فالانطباعات الحسية التي تظهر بانتظام، لا بإرادتنا، هي التي تمثّل الحقيقة. وتلك التي تظهر بصورة غير منتظمة، وربما تظهر بإرداتنا، يجب أن لا تكون موثوقة من تلك الناحية. ولدينا انطباعات حسية منتظمة عما ندعوه الجدار، وليست هذه الانطباعات بإرادتنا. ونحن نعرف أننا لن نصل إلى أي مكان بمحاولتنا اختراق الجدار، هذه حقيقة. يمكننا إلى حد ما استحضار فكرة الجنّ إرادياً، غير أن ذلك ليس بحقيقة. كما لا تحدد إرادتنا كابوساً ما: فهو يظهر بصورة غير منتظمة، وبخاصة من خلال علاقته بتجارب مماثلة خبرناها في ظروف أخرى. لذلك، لا يوجد أساس للقول إن ما نختبره خلال الكابوس حقيقي.

لذا، اعتقد بيركلي أنه قادر على الدفاع عن التمييز بين الحقيقة والوهم[2]. فما نعني عندما نتكلم على الحقيقة؟ حسناً، ما نعنيه هو أننا نملك انطباعات حسية منتظمة لا تظهر وفقاً لإرادتنا. هذا كل ما

(2) تمييز بيركلي بين الواقع والخيال يقوم على تمييز بين الأفكار الواضحة وتلك التي تخضع لها. والأفكار القوية والمتميّزة المفعمة بالحياة والمنظمة جيداً، والتي، فضلاً عن ذلك، ليست خاضعة لإرادتنا، تمثّل الواقع. فالإدراك، أي الإدراك الحسّي ـ الحصول على أفكار ـ يضم عند بيركلي الإحساس والتفكير كليهما، والتفكير بطريقة التصوّر والحصول على أفكار ذات صور. يمكن الاعتراض بالقول إن الإحساس بالفأر يختلف عن تخيلّه. وتخيّل الدائرة، بمعنى أن يكون لدينا صورة عقلية عن الدائرة، يختلف عن التفكير بتصوّر الدائرة.



نعني، وما يمكننا أن نعني، بكلمة **الحقيقة**. والإضافة التي تفيد أن مثل هذه الانطباعات تصدر عن جوهر مادي غير محسوس لا توفِّر شرحاً أفضل، ولكنها تخلق إرباكاً بالإنشاءات الميتافيزيقية.

وقولنا **يوجد** شيء هو قولنا الشيء مدرك: الوجود (esse) هو المدرك (percipi). هل يعني ذلك أن الجدار يختفي عندما أغادر ولا أعود أدركه بالحس؟ الجواب هو إن معنى **الجدار يوجد** هو أن الجدار محسوس (أو مدرك) عندما نواجهه في ظروف رؤية عادية. وهكذا، فأن يكون الشيء موجوداً هو أن يدركه كائن ذي إدراك. وأن يوجد شيء لا يعني أنه مدرك فعلياً، لكن يعني أن من الممكن إدراكه في أحوال عادية. وبصياغة سلبية نقول: ما لا يدرك لا يوجد.

لا للجوهر، نعم لله!

لم ينكر بيركلي أن الوجود يتوقف على الإدراك الحسي (Perception)، فقد فكَّر أن المبدأ الذي يفيد أن **الوجود هو المدرَك** يتضمن وجود **إنسان** يدرك، فتصوُّر الإدراك الحسي مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بتصور الذات (الروح). ولا بدّ من وجود إنسان يدرك. وبالنسبة إلى هذا الإنسان، يصبح القول إن فعل الوجود هو **فعل الإدراك**، فالوجود يساوي **الإدراك**، وهنا يدخل الإدراك الإنساني، أي الذات الإنسانية. غير أن ثمّة إدراكاً يشمل الحقيقة كلها أيضاً، وفقاً لبيركلي، وهو إدراك كل شيء يمكن إدراكه بصورة دائمة، ذلكم هو الله. فالله هو الذي يحفظ الأشياء جميعها. لذا، فإن **الوجود** يساوي الإدراك يعني: الأشياء كلها لها وجود مادام الله مدركها.

الله هو الموجود الذي يضمن النظام وتنظيم الخبرة، أي يضمن الحقيقة. والله هو مصدر الروابط الضرورية بين الحوادث.

في ما يأتي نذكر برهان بيركلي على وجود الله. هناك أفكار (أي انطباعات حسية) يمكنني إنتاجها وتبديدها بإرادتي، وهناك أفكار



لا تخضع لإرادتي. وهذه الأفكار الأخيرة يجب أن يكون لها سبب خارجي، وما الذي يمكنه أن يكون سبباً لها؟ ليست المادة هي السبب، لأن المادة لا وجود لها، وليست أفكاراً أخرى لأن الأفكار سلبية. لذا، لا بدّ من أن يكون السبب روحاً أخرى (ذات). ولا بدّ من أن تكون هذه الروح قوية لأنها تستطيع أن تكون سبب ذلك كله. ولا بدّ من أن تكون خيّرة وحكيمة، لأنها قادرة على خلق مثل هذا النظام المنتظم. هذه الروح هي الإله المسيحي.

ولأن الله ليس بفكرة، فنحن عاجزون عن إدراكه. الله بهذا المعنى ليس في العالم، أي ليس بفكرة بين الأفكار. غير أن هناك عالماً، أي تنوّعاً منظماً من الأفكار يظهر وجوب وجود إله. وهكذا، نجد أن الله عند بيركلي يؤدي الدور نفسه تقريباً الذي تؤديه المادة عند لوك، والشيء في ذاته (Ding an sich) عند كَنْت. فالله هو السبب غير المدرَك لجميع المُدرِكات. ولله دور مزدوج في الانطباعات الحسّية، فهو سبب انطباعاتنا الحسية، وهو نفسه يُدرِك جميع الانطباعات الحسيّة.

ولكن، ماذا كسبنا باستبدال مفهوم المادة الفلسفي، بفكرة الله؟ وقد يكمن الجواب في القول إن المادة ميتة، بينما الله هو الخالق والحافظ والمعطي. ويمكننا معارضة فكرة أن الله هو سبب جميع الانطباعات الحسية بالقول إنها تشبه نظرية لوك التي تقول إن المادة هي سبب جميع الانطباعات الحسّية. كذلك يمكننا معارضة فكرة أن الله يدرك جميع الانطباعات الحسّية بالقول إنه لا يوجد كائن آخر يمكنه أن يدرك انطباعاتنا الحسّية، فهناك شيء لافتٌ في فكرة أن شيئاً هو خاص جوهرياً يمكن أن يشارك به آخرون.

وهكذا نرى كيف وصل بيركلي، بدءاً من تطوير نقدي للإبستيمولوجيا التجريبية ـ الحسّية، إلى شكل من أشكال المذهب



المثالي، لأنه ردّ الصفات والوجود إلى الذات، ووصل إلى الإيمان بوجود الله (theism)، لأن الله هو الواحد الذي يحفظ الجميع. أما إذا كان ذلك، هو أيضاً، تعبيراً عن الفطرة السليمة، فمسألة أخرى. وقد واجه بيركلي بعض المسائل الصعبة، فعلى سبيل المثال كيف لنا أن ندرك حسياً ونفهم الشيء ذاته، مادامت الانطباعات الحسّية خصوصية، ولا تكون هناك أشياء خارجية. وحتى لو قلنا إن الله يشرّبنا جميعاً ونوعياً الانطباعات الحسية ذاتها عن الجدار، يظل هناك انطباعان حسّيان مختلفان «عن الجدار» عندك وعندي. وقد يكون من المقبول في الفطرة السليمة القول إن شخصين يشربان النبيذ نفسه أو يشمّان الوردة ذاتها، سيكون لكل واحد منهما انطباعه الحسي، لكن ليس مقبولاً الزعم بأن شخصين يريان جداراً لا يريان الجدار نفسه، لأنهما يملكان انطباعات حسّية مختلفة.

وهكذا، ينتهي بنا الأمر، بحسب موقف بيركلي الإبستيمولوجي، بمذهب ثنائي لشكل الوجود: الإدراك والانطباعات، من يُدرِك وما يُدرَك. وبهذه الطريقة، قَبِلَ بيركلي لوك مثله، بوجود جواهر عقلية. ومثل لوك أشاد بيركلي نظامه على الذوات الإنسانية وعلى الله. ولكن رفض بيركلي، وهو المعارض للوك، بصورة حاسمة فكرة وجود جوهر مادي خارجي. وسوف نرى أن هيوم طوّر مذهباً تجريبياً ـ حسّياً يرفض حتى وجود جواهر عقلية، فلا يبقى هناك سوى الانطباعات[3].

(3) النقاش حول الانطباعات المباشرة ومسألة العالم الخارجي استمر إلى يومنا، مثلاً نجد عند ج. إ. مور (G. E. Moore) وأ. ج. آير (A. J. Ayer) وآخرين. واحد من البيانات عن هذه المسألة هو الآتي: جرت العادة على الزعم بأن القضايا التجريبية ـ الحسّية لا يمكن أن تكون يقينيّة بمعنى مطلق، ويغرينا القول إن القضايا المحصورة بخبرتنا المباشرة تحقق هذا الشرط. وعندما نرى سطحاً أحمر ونَصِفُ إدراكنا الحسي للون الأحمر للسطح، فإن وصفنا =



لقد انتقد بيركلي استعمال التصوّرات العامة مناقشاً وقائلاً إن تخيّل شيء معناه الحصول على صورة مرئية عنه: يمكننا بهذه الطريقة أن نشكل أشكالاً تمثل القنطور والجن، ويمكننا أن نخلق مثل تلك التركيبات الخيالية. هذه تركيبات مؤلفة من انطباعات حسّية بسيطة، لكنها ليست موثوقة، بمعنى ما. فوفقاً بيركلي لا يكون موثوقاً في العادة، سوى الانطباعات البسيطة أو التي تركَّب كما تظهر بانتظام. ويمكننا أن نتعّرف إلى تركيبات موثوقة عبر إدراك حدوثها المنتظم والثابت. غير أننا لا نستطيع أن ندرك إدراكاً حسياً الإنسان والمادة والحياة... إلخ. أي، نحن عاجزون عن إدراك الأفكار الكلية.

لذا، فإن بيركلي انطلاقاً من مذهب اسمي تصوري رفض المفهوم الفلسفي للمادة: إذ اعتبرت المادة تصوراً كلّياً، ولكننا عاجزون عن تشكيل تمثيلات للتصورات الكلية. وبما أنه لا وجود إلاّ لما نستطيع أن نتخيله، فإن المادة غير موجودة. نحن نستعمل كلمات من قبيل حصان وإنسان كأشكال مختصرة بغية جعل الكلام أكثر سهولة. غير أن استعمال اللغة بتلك الطريقة يجب أن لا يخدعنا فنعتقد أن التصورات الكلية مثل تصور الحصان والبيت موجودة، إذ إن الكلمات في نظرية اللغة عند بيركلي تدل على انطباعات حسّية. والانطباع الحسّي هو معنى الكلمة، فكلمة تفاح تدل على الانطباعات الحسّية التي تعني التفاح، أي إن معنى كلمة تفاح هو مجموعة

= يقيني بشكل مطلق. ونحن لم نقل إن شيئاً موجوداً وأن الآخرين هم أيضاً قادرون على الإحساس به. هذا الانطباع الحسّي المباشر، والذي لا يحتاج أكثر من أن يدركه شخص هنا والآن غالباً ما يدعى المعطى الحسّي (sense datum). غير أن هذا المعطى الحسي ليس موجوداً إلاّ عند الشخص المدرك له حسياً، فبأي حق نتكلم على الأشياء الخارجية؟ وهكذا، أدّت مسائل المعطى الحسّي إلى مسائل تختص بالمذهب التجريبي. الحسّي المثالي عند بيركلي، أي: هل يمكننا أن نعرف العالم الخارجي والأشخاص الآخرين؟ هل هناك معنى في الكلام عن أي شيء خارجي، يتعدّى المعطى الحسّي؟



الانطباعات الحسية التي نملكها عن الشيء، فكلمة مادة لا معنى لها لأنها لا تدل على مثل تلك الانطباعات الحسية.

هيوم ـ المذهب التجريبي ـ الحسّي بوصفه مذهباً نقدياً

حياته: عاش دايفد هيوم (1711 ـ 1776) خلال عصر التنوير معاصراً لفولتير وروسو. وطوّر هيوم أفكاره الفلسفية الأساسية في وقت مبكر، فكتابه: **بحث في الطبيعة الإنسانية** (*A Treatise of Human Nature*) نشر عندما كان في الثامنة والعشرين من عمره. وتوقع هيوم أن يحدث ضجة كبيرة بعد نشره، إلاّ أنه لم يحظَ في البداية إلاّ باهتمام ضئيل. وفي نهاية المطاف حظيت فلسفة هيوم باهتمام عظيم، وهو اليوم يعدّ أحد الأوائل من بين الفلاسفة التجريبيين ـ الحسيين. وأهم كتب هيوم هي: **بحث في الطبيعة الإنسانية** (1739)، **مقالات أخلاقية وسياسية** (*Essays Moral and Political*) (1741). كما أنه ألف كتاباً من مجلدات متعددة عن **تاريخ بريطانيا العظمى** (*History of Great Britain*) (1754 - 1762).

كان توما الأكويني يعتقد أن نظرية القانون الطبيعي راسية في نظام موضوعي خلقه الله. واعتقد لوك أن نظرية القانون الطبيعي ذات علاقة بالإنسان كذات فاعلة، وأن الحقوق غير القابلة للانتهاك هي حقوق الفرد. وعلى امتداد القرن الثامن عشر هاجم نظريةَ القانون الطبيعي أنصارُ المذهب الرومانسي والمذهب التجريبي ـ الحسّي. هاجم أنصار المذهب الرومانسي الجانبَ الكلّيَ من نظرية القانون الطبيعي، مدّعين أن جميع الشعوب لها قوانين فريدة خاصة بها يحدّدها التطوّر التاريخي الخاص الذي مرت به. وهاجم التجريبيون ـ الحسّيون نظرية القانون الطبيعي بتحليل إبستيمولوجي أدى إلى استنتاج التجريبيين ـ الحسيين أننا لا نستطيع تكوين الرؤية المعيارية التي تفترضها نظرية القانون الطبيعي.



لجأ فلاسفة عصر التنوير إلى العقل وتوسّلوه. وكان العقل عندهم السلاح الذي سيبطل التقاليد اللاعقلية والتحاملات، غير أنه في الوقت ذاته لم يكن ذلك المفهوم للعقل واضحاً. وكان الاسكوتلاندي دايفد هيوم تجريبياً ـ حسّياً بالمعنى الإبستيمولوجي، فرأى نوعين من المعرفة، هما: معرفة مبنيّة على التجربة، وهي في نهاية المطاف إدراك حسي، ومعرفة مبنية على قواعد مصممة عرفياً تختص بالعلاقات بين التصورات، كالتي نجدها في الرياضيات والمنطق، وفقاً للتأويل التجريبي ـ الحسّي. وليس بمقدورنا أن نحصل على معرفة تتعدّى هذين النوعين من المعرفة. ولا بمقدورنا أن نعرف ما لا نختبر مثل الله والمعايير الموضوعية.

كان لهذه الإبستيمولوجيا التجريبيّة ـ الحسّية نتائج لم تقتصر على اللاهوت والأخلاق فحسب، بل شملت أيضاً، العلوم الاختبارية. وبحسب هذه النظرية، لا يوجد جوهر في العلوم الطبيعية، مثل قانون السببيّة، يرقى على كل شك ممكن. وكانت هذه النقطة إحدى نقاط نظرية هيوم التي ردّ عليها كَنْت. وسوف نرى لاحقاً كيف حاول كَنْت تفنيد موقف هيوم ودحضه، لكننا سنكتفي هنا برسم الحجة التي أقام هيوم عليها موقفه. وفي البداية سوف ندرس نسخة المذهب التجريبي ـ الحسّي عند هيوم بوصفه نظرية في المعرفة، وهو أقرب لما دعوناه المذهب التجريبي ـ الحسّي المتطرف في بحثنا حول جون لوك[4].

(4) انظر الفصل 11 من هذا الكتاب، الإبستيمولوجيا... وبكلام غير مصقول نقول: يزعم هذا المذهب التجريبي ـ الحسّي أن المعرفة لا تقوم إلا على الخبرة، وأنه يجب فهم الخبرة بأنها تعني الإحساس (الإدراك الحسي)، وأنه يجب تصوّر الإحساس بأنه مؤلف من انطباعات حسية بسيطة. في نهاية المطاف.



بالنسبة إلى مسألة أصل المعرفة، يميّز هيوم بين ما يدعوه «انطباعات» و«أفكار». فالانطباعات هي إدراكات حسية قوية ومفعمة بالحياة، تشمل الإدراكات الحسّية المباشرة، مثل المرئيات والأصوات. كما إن الخبرات البسيكولوجية المباشرة، مثل الكره والفرح هي الأخرى انطباعات. لذا، فإن الانطباعات تشمل الإدراكات الحسّية الخارجية والداخلية. وتصوّر هيوم الأفكار صوراً عقلية تقوم على تلك الإدراكات الحسّية المباشرة أو الانطباعات. وهكذا، فإن الأفكار أساسها الانطباعات، والعلاقة بين الانطباعات والأفكار هي أن الأفكار لا تكون من دون انطباعات سابقة[5].

الانطباعات الحسّية التي نتلقّاها نركّبها وننظمها لتخلق أفكارنا المختلقة. ويمكن أن تكون الأفكار كل شيء بدءاً من فكرة البيت إلى فكرة القانون الأساسي أو فكرة النموذج الهندسي[6]. وتنشأ هذه الأفكار كلها في نهاية المطاف من الانطباعات الداخلية والخارجية. وحدود المعرفة موجودة بين الأفكار التي يمكن ردّها إلى مثل تلك الانطباعات وتلك التي لا يمكن ردّها. وهذا هو التمييز بين ما يمثّل المعرفة وما لا يمثّلها. المسألة، إذا جاز الكلام، تَمْثلُ في ما إذا كان للأفكار «أصل» منظّم، أي إذا كان يمكن إرجاع جميع عناصر فكرة ما إلى انطباعات داخلية وخارجية. فإذا لم يكن ذلك ممكناً، فستكون لدينا أفكار غير ملائمة. وهنا، تصبح الإبستيمولوجيا نقداً للمعرفة،

---

(5) لذلك، لدينا الطريقة الآتية: «عندما يخالجنا أي شك بأن مصطلحاً فلسفياً استعمل من دون معنى... ما علينا إلاّ أن نسأل: من أي انطباع حسي يفترض أن تكون تلك الفكرة قد اشتقت؟ كتاب بحث في الفهم الإنساني: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: [n. pb.], 1963), Section II, «of the Origin of Ideas,» p. 17.

(6) يقول هيوم «إن الأفكار المختلفة تترابط «بمبدأ التداعي»»، المصدر نفسه، «تداعي الأفكار»، ص 19.



لأنها ترفض مثل هذه الأفكار بوصفها غير مقبولة ولا يمكن الدفاع عنها. لقد كان هيوم جذرياً في نقده المعرفة: فعلى هذا الأساس ـ كما سوف نرى ـ رفض فكرة جوهر مادي (منسجماً مع بيركلي)، كما رفض فكرة جوهر روحي، بما في ذلك فكرة الله (متعارضاً مع بيركلي)، كما هاجم تصور السببيّة. وكانت هذه هي الخلفية التي استند إليها هيوم ليهاجم الميتافيزيقا، وذلك في مجال تفسيره للعالم الطبيعي وللرياضيات، أي: إن أفكار الرياضيات لا تكشف شيئاً عن الواقع. وكل ما تفعله هو إلقاء الضوء على العلاقة بين التصورات، لذا يمكن وصفها بأنها «تحليلية». وتكون النتيجة أنها لا تخص مسألة تطابق ممكن مع انطباعات داخلية أو خارجية، وإنما هي مسألة علاقات بين التصوّرات. (لاحظ أن هذا التفسير لتصورات الرياضيات هو تفسير ينتمي إلى المذهب الاسمي، في مقابل التفسيرات الواقعية أو الأفلاطونية، انظر الفصل 6، مسألة الكلّيات. . .). ومن جهة أخرى، يمكن الرجوع بأفكار العلوم الاختبارية مبدئياً إلى مثل تلك الانطباعات. لذا، يمكن وصف هذه الأفكار بأنها «تركيبية»، بمعنى أنها فعلاً تكشف شيئاً عن الواقع. وفي مثل هذه الحالات، نقول إن عملية إرجاع الأفكار إلى الانطباعات ستكون ناجحة بمقدارٍ كبير، ولكن ليس دائماً، كما سوف نرى عندما ندرس هجوم هيوم على تصوّر السببيّة في الفقرة التالية.

لقد سرى الاعتقاد بأن الأفكار الميتافيزيقية تكشف فعلياً عن بعض مظاهر الحقيقة، رغم عدم إمكانية ردّها إلى انطباعات داخلية وخارجية ليس إلاّ. لذا، فإن هذه الأفكار معرضة لنقد المعرفة التجريبي ـ الحسّي. اعتبر هيوم فكرة جوهر مادي وجوهر روحي من الأمثلة على تلك الأوهام الميتافيزيقيّة. وتبع هيوم بيركلي في هجومه على فكرة الجوهر المادي، أي: لا تُستَمد انطباعاتنا الحسّية إلا من



الصفات المحسوسة المختلفة، فنحن لا نشعر بأي جوهر مادي يفترض وجوده وراء هذه الانطباعات الحسّية.

على سبيل المثال، نحن نختبر هذه الطاولة، بمعنى أننا نملك انطباعات بصرية متنوعة يمكن استكمالها بانطباعات حسّية أخرى، إذا لمسناها وضربناها... إلخ. غير أننا نملك انطباعات حسّية عن «شيء» يمكن أن يكون «الحامل» لتلك الانطباعات. صحيح أن مثل هذه الانطباعات الحسّية يظهر في شكل مجموعات ثابتة، بمعنى أنها تظهر بانتظام من خلال ارتباطات محددة. وندعو مثل هذه المجموعات المستقرّة من الانطباعات طاولةً أو كرسياً... إلخ، وهذا يكفي. وليس لدينا انطباعات عن أي جوهرٍ مادي يقع «وراء» مجموعات الصفات تلك، ولا نحتاج لافتراض مثل ذلك الجوهر. لذلك، فإن فكرة جوهر مادي فكرة ميتافيزيقية لا يمكن الدفاع عنها.

ولهيوم حجّة مماثلة ضد فكرة جوهر روحي أو عقلي: في متناولنا انطباعات داخلية ليس إلاّ. وهذه غالباً ما تظهر على شكل مجموعات محدَّدة ومستقرّة. لذا، فإننا نتكلم على وجود أنا (ego) تقع «وراء» الانطباعات وتربطها. غير أن الحقيقة هي أن هذا الأنا هو أيضاً وهم ميتافيزيقي، لأننا لا نستطيع أن نحصل على انطباعات داخلية عن مثل هذا الجوهر. خلف هذه الانطباعات ذات الصفات والمجموعات المختلفة. وليس يلزم افتراض وجود مثل ذلك الشيء. فيكفي أن تبقى مع هذه الصفات في أشكال ترابطها المختلفة. وفكرة أنا (ego) تحتيّة، فكرة أساسها في مجموعة الصفات المترابطة التي تظهر معاً باستمرار، وتلك هي القصة كلها.

النقد التجريبي ـ الحسّي للمعرفة ـ فكرة السببية

في ضوء بحثنا في الإبستيمولوجيا التجريبية ـ الحسّية عند



هيوم، سوف نلقي نظرةً عن كثب على هجومه على تصور السببيّة. قد يُقال إننا عندما نقوم بملاحظات لا عديد لها لكيفية تأثير كرات لعبة البلياردو، إحداها على الأخرى بقوى ميكانيكية، فقد نعرف من خلال هذه الخبرة كيف سيكون فعل الكرات في المستقبل. ويمكننا أن نكتشف قوانين العلاقات السببيّة. مثلما يحدث على سطحٍ مستوٍ عندما الكرة A التي سرعتها كذا وكتلتها كذا، ترتطم بالكرة B التي سرعتها كذا وكتلتها كذا، فقوانين العلاقة بين السبب والنتيجة تنبؤنا عن النتيجة التي **لا بدّ** من أن تقع إذا حدث سبب ما. درس هيوم وجهات نظر كهذه، وتساءل من منطلق نظريته في المعرفة التجريبية ـ الحسّية عما إذا كان بإمكاننا أن نعرف مثل تلك القوانين السببيّة، فقال هيوم عندما نتكلم على الأسباب، فإننا نفكر بما يأتي:

1 ـ إن شيئاً يتبع شيئاً آخر...

2 ـ وجود تماسّ بين ظاهرتين...

3 ـ إن ما يحدث بعد هذا التماسّ يحدث، بالضرورة.

وبكلمات أخرى نقول إن تصوّر السبب عند هيوم له الخصائص الآتية:

1 ـ التتابع

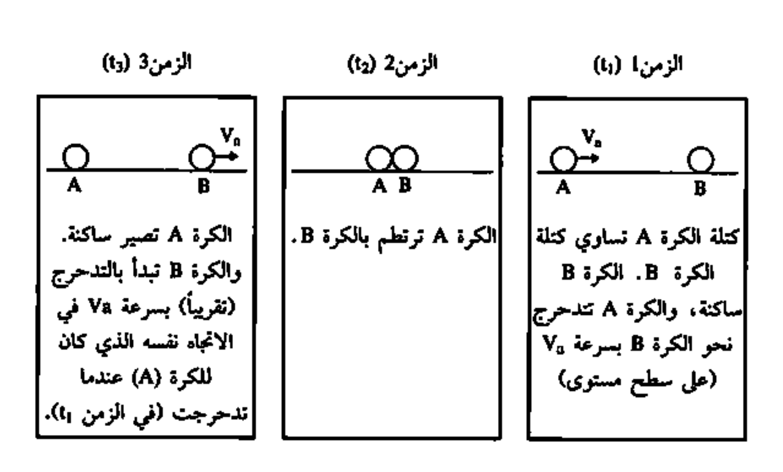
2 ـ التماسّ

3 ـ الضرورة

غير أن السؤال هو: كيف نعرف ذلك؟ وما الذي يعطينا هذه الفكرة؟ فبحسب الإبستيمولوجيا التجريبية ـ الحسّية، ليست المعرفة إلاّ تلك المتجذّرة في الخبرة. يمكن رؤية تتابع الحوادث، أي فكرة التتابع هي معرفة لأن هذه الفكرة تقوم على الخبرة. كذلك يمكن



رؤية التماسّ، كالذي يحصل بين الكرة A والكرة B. وهنا، لدينا معرفة أيضاً. علاوة على ذلك، يمكننا أن نرى أن التتابع والتماسّ يتكرران مرةً بعد أخرى، عندما نقوم بمحاولات جديدة باستمرار. وبكلمات أخرى نقول لدينا معرفة بتكرار مطّرد. وهذا جيد حتى الآن. غير أن السؤال هو: أنّى لنا أن نعرف أن ما يحدث، يحدثُ بالضرورة (عندما ترتطم كرة بكرة أخرى)؟ فما هي الخبرة التي تقول لنا إن تلك هي الضرورة؟ هل نستطيع أن نرى الضرورة؟ وكيف نستطيع أن نرى؟ كومضة زهرية اللون؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك. هل نستطيع أن نسمع الضرورة؟ مثلاً، كصوت ذي طنين منخفض؟ طبعاً، لا. كذلك ليست الضرورة شيئاً يمكن أن نشعر به أو نشم رائحته أو أن نحصل، بأي طريقة أخرى، على انطباعات حسّية عنه. والحاصل أننا عاجزون عن معرفة الضرورة.



يمكننا أن نعترض فنقول إنه على الرغم من عدم إمكانية حصولنا على معرفة مستمدة من انطباعات حسّية بما هي الضرورة في العلاقة بين السبب والنتيجة، فسيظل بإمكاننا أن نكسب معرفة عن



هذه الضرورة عبر الاستقراء، أي: عندما ترتطم كرة تتدحرج على سطحٍ مستوٍ بكرة أخرى ساكنة ولها (الكتلة) ذاتها، فإننا نلاحظ، ودائماً نلاحظ، أن الكرة المتحركة تصير ساكنة، وأن الكرة التي كانت ساكنة تبدأ بالحركة بسرعة الكرة الأولى نفسها. ويمكننا أن نكّرر هذه الخبرة ونلاحظ هذا المثل عن العلاقة السببية مرات عديدة. لذا، فإننا نستدل استدلالاً استقرائياً أن ذلك سوف يحدث دائماً، أي: إن المسألة يجب أن تكون كذلك بصورة دائمة، أي إن تلك العلاقة السببية تحصل بالضرورة، وإننا لذلك نعرف أن «الارتطامات» المماثلة في المستقبل ستكون لها النتيجة نفسها. كان جواب هيوم بسيطاً، وهو: نحن لا نعرف إلاّ ما خبرناه. غير أننا لم نختبر كل الحالات في الماضي وفي الحاضر، ولم نختبر المستقبل. لذلك، نحن عاجزون عن القول إننا نعرف أن شيئاً سيحدث في المستقبل.

من المهم أن نتذكّر ما قاله هيوم وما لم يقله، فهيوم لم يزعم بعدم وجود رابطة ضرورية بين السبب والنتيجة، لكن ما قاله هو، وحده، إننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن مثل تلك الضرورة. وبكلمات أخرى، إن أطروحة هيوم إبستيمولوجية (تتعلق بنظرية المعرفة) لا أنطولوجية (تتعلق بعلم الوجود).

ولنضفْ إلى ذلك، أنه لم يقلْ إن علينا أن لا نتوقّع أن يكون سلوك الكرات هو السلوك ذاته في المستقبل، مثلما هو سلوكها في الحاضر. ما يقوله هيوم محصور في أننا لا نستطيع معرفة ذلك، بالمعنى الذي أراده لكلمة نعرف. ولم يرَ هيوم من الحكمة في شيء أن نقفز من على برج إيفل بأمل أن لا نندفع بسرعة إلى الأرض، كما حصل دائماً، بل نعوم برقةٍ على الجانب الآخر من نهر السين! «فنحن لا نعرف أننا سنسقط إلى الأرض ونموت في المستقبل، لأن الحالة كانت كذلك حتى الآن». الموضوع بالنسبة إلى هيوم



إبستيمولوجي، أي: علينا أن نميّز بين أنواع مختلفة من المعرفة، هي:

1 ـ **الخبرة المباشرة**: فنحن نملك معرفةً عما نختبره مباشرة أو عما اختبرناه مباشرة. غير أن مثل هذه الخبرة الجزئية لا تفيدنا شيئاً عن أن العلاقات السببية يجب أن تكون موجودة. وهذا النوع من الخبرة لا علاقة له بالمستقبل.

2 ـ **الاستقراء**: إذا زعمنا أن شيئاً لا بدّ من أن يحدث في المستقبل، استناداً إلى عددٍ محدودٍ من الخبرات المباشرة، فإننا نقول أكثر مما نعرف.

غير أن ذلك لا يعني أننا لن نكون حكماء في توقع حدوثه.

وجد هيوم أن من الأهمية بمكان أن نميز بقوة بين الرؤية المنطقية والرؤية الاختبارية. فإذا قلنا «$B<A$»، «$C<B$»، إذاً «$C'<A$»، فإننا بيقين تام نعرف أن المسألة يجب أن تكون كذلك. فالضرورة المنطقية تقضي أن يكون «$C'<A$»، استناداً إلى المقدّمات وإلى قواعد الاستدلال العامة[7]. فالرؤية المنطقية يقينية وبدرجة 100٪. غير أن الأمر ليس كذلك من المعرفة القائمة على الخبرة. فبمعنى من المعاني، يمكن أن نتخيل أن ارتطام الكرة A بالكرة B (وفي الشروط الأولية ذاتها) سيؤدي أحياناً إلى نتائج مختلفة ـ مثلاً أن تقفز الكرة B إلى الأعلى بدلاً من التدحرج على السطح[8] ـ كما يمكن التخيّل بأن

(7) أي «إذا كانت A أكبر من B، وB أكبر من C، فإن A أكبر من 'C».

(8) غير أننا إذا تخيلنا الكرتين A وB، بوصفهما جسمين صلبين، وفهمنا أنهما يحتلّان مكاناً محدّداً لا يمكن لأجسام صلبة أخرى أن تحتلّه (من غير أن يُغيِّر شكل الكرات)، فقد يمكننا أن نقول إننا نعرف بأن صداماً سيحدث عندما ندفع ببطء إحدى الكرتين في اتجاه الأخرى. وعلى الأقل نحن نعرف هذا بمعنى أننا نعرف أن أشياء أخرى لن تقع: مثلاً، إن الكرة التي دفعناها لن تخترق الكرة الساكنة مثل ظل تخترق ظلاً آخر.



تتصرف الكرات في المستقبل بشكلٍ مختلف عن سلوكها إلى الآن. كما يمكن تخيّل ظهور خبرات جديدة تبين أن الخبرات السابقة كانت خاطئة.

النتيجة التي نحصّلها هي الآتية: المعرفة المنطقية يقينية 100%، لكنها لا تقول لنا شيئاً عن العالم. ومعرفة الخبرة تقول لنا شيئاً عن العالم من دون أن تكون يقينية 100٪.

وباختصار نقول هناك شكلان للمعرفة عند هيوم، هما:

1 ـ المعرفة المنطقية، وهي تختص بالعلاقة بين التصورات (وليس عن العالم).

2 ـ ومعرفة الخبرة، التي تقوم على الانطباعات الحسّية البسيطة (الداخلية والخارجية).

وتصور السببية عند هيوم يتألف من المكوّنات الآتية:

1 ـ التتابع	التكرار
2 ـ التماسّ	
3 ـ الضرورة	

وإذا كان لا بدّ من أن يمثّل هذا المفهوم للسببيّة معرفة عن العالم، فيجب أن تنشأ جميع مكوّناته من الخبرة. وليست الحالة كذلك بالنسبة إلى النقطة في المصوّر، نعني الضرورة. ففكرة الضرورة لا تنشأ جميع المكوّنات من الخبرة. وليست الحالة كذلك بالنسبة إلى النقطة 3 من المكونات، نعني الضرورة. ففكرة الضرورة لا تنشأ من الخبرات الحسّية البسيطة ومن الاستدلال الاستقرائي ـ مثلاً القول بأن المستقبل سيكون مثل الماضي الذي تمّت مشاهدته ـ فهي لا تعطينا معرفة بالمعنى الأصلي الحقيقي.



لذلك، فإن المسألة عند هيوم صارت مسألة كيف يمكن أن يكون لدينا مفهوم للسببية يحتوي على عنصرٍ مكوّن لا يمثّل معرفةً بالمعنى التجريبي ـ الحسّي. وكان الجواب الأخير جواباً بسيكولوجياً، أي: عندما تحدث الأحداث بالطريقة نفسها مرة بعد مرة، فإننا نشكل توقعات تفيد أن العملية ذاتها سوف تحدث في المستقبل أيضاً. وتوقعنا هذا هو الذي خلق فكرة الضرورة في العلاقات السببيّة[9]. وبهذه الطريقة، نرى كيف تعارض إبستيمولوجيا هيوم الفكرة التي تقول إن العلوم التجريبية تقدم لنا رؤية يقينية بدرجة 100٪ للقوانين الكلّية التي يجب أن تنطبق في المستقبل كما في الماضي، أي: لا وجود لتسويغ ولا لحدس عقلي عند هيوم يوصلنا إلى القول بوجود مبادئ ضرورية وثابتة في الطبيعة ـ تماماً مثلما لا يوجد تسويغ يوصلنا إلى معايير أخلاقية كلية. يمكننا الاستنتاج أن ما نعرفه عن العلاقات السببيّة قائم على الخبرة (الإدراك الحسّي). ولا نستطيع أن نعرف من مصدر المعرفة هذا أن العلاقات السببية تحدث بالضرورة، لأننا لا ندرك حسياً تلك «الضرورة». كما لا نستطيع أن نعرف (أي أن نعرف معرفة يقينية) ما إذا كانت الأحوال التي لوحظت في الماضي سوف تنطبق في المستقبل.

وعلى كل حال، لا يتركنا هيوم لحالنا مع هذا التحليل النقدي التجريبي ـ الحسّي لتصوري السبب والعقل، إذ إن هيوم كان منسجماً مع الفكرة التي تفيد أن توقعاتنا تؤدي إلى أفكارنا عن أن الحوادث ستقع بالضرورة يؤكد ما يدعوه **الاعتقاد الطبيعي**. وبفضل الاعتقاد الطبيعي ننظّم العالم والحوادث التي تجري حولنا بطريقةٍ تمكننا من

---

(9) يقول هيوم، «إن العقل نقلته العادة، من ظهور واحدٍ إلى الاعتقاد بآخر». انظر كتاب: Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VIII, «Of Liberty and Necessity,» p. 71.



أن نحيا حياة جيّدة ـ حتى لو لم يكن العقل وما يمكن أن نعرف بالمعنى الصارم عوناً لنا، كما ظن عديد الفلاسفة الأوائل. فكرة هيوم عن المعرفة العملية المشتركة أو الاعتقاد الطبيعي فكرة أساسية، وهي تتكرر في نظرية المعرفة عند هيوم وفي فلسفته الأخلاقية وفي نظريته السياسية (بمفردات المشاعر المشتركة غير المنحازة والتعاطف). وهنا، يجدر بنا إضافة أن هيوم، بوصفه فيلسوفاً في القرن الثامن عشر، كانت له نظرة إيجابية للبحث العلمي وللتقدم. على الرغم من أنه رفض في نظريته الإبستيمولوجية الفكرة التي تفيد أن النتائج اليقينية المطلقة يمكن تحقيقها، فإنه أكّد قيمة التقدم المتدرّج والمصوّب تصويباً ذاتياً في العلوم الاختبارية[10].

الفلسفة الأخلاقية ـ التمييز بين «الوجود» و«الوجوب»

لما كانت فكرة الحقوق الطبيعة تقوم على وجود معايير أو قيم صحيحة بشكل كلي، فإن هيوم بوصفه فيلسوفاً تجريبياً ـ حسّياً نفى أن تكون فكرة الحقوق الطبيعية تمثّل معرفةً، أي: القيم والمعايير ليست تعابير عن المعرفة، بل هي تعابير عن المشاعر، ولا يمكن للمشاعر أن تكون صادقة أو كاذبة. يمكننا إعادة صياغة فكرة هيوم الرئيسية بما يأتي: نشاهد عملاً حقيراً من الوجهة الأخلاقية مثل جريمة، نرى المجرم رافعاً السكين، ونرى السكين مخترقةً الضحية، ونسمع صرخة، ونختبر ذلك كله، نراه أو نسمعه، وعندما نكتب تقريراً عن ذلك، فإن ما نقوله صدق، مادمنا لا نكذب عن عمد. ويمكننا أيضاً، وبنيّةٍ حسنة، أن نقول شيئاً كاذباً، لأن حواسنا خدعتنا، أو لأننا شاهدنا جريمة وهمية، كما في فيلم من دون أن

---

(10) انظر رأي بوبر (Popper) الذي يفيد أن التقدم العلمي مرغوب فيه وممكن، أي كعمليةٍ عرضة للخطأ وذات تصويب ذاتي (الفصل 26 من هذا الكتاب).



نعرف ذلك. والموضوع هنا هو أننا نستطيع أن نستعمل تصوري الصدق والكذب، فما يجري حديثنا عنه هو شيء ينطبق أو يمكن أن ينطبق على عملٍ من هذا النوع. غير أننا، بحسب هيوم، لا نستطيع بالطريقة نفسها أن نختبر العمل بأنه بغيض أخلاقياً. ومظهر العمل الذي نعتبره بغيضاً ليس صفة للعمل، مثل الصفات التي ذكرناها قبل قليل. وكما إن الضرورة ليست بالشيء الذي نختبره عندما ترتطم الكرة A بالكرة B، بل هي شيء أساسه في توقعاتنا، كذلك فإن كون عمل ما بغيضاً ليس بالشيء الموجود في الحادث ذاته، مثل الجريمة، بل هو فينا. ففكرة البغض الأخلاقي هي في مشاعرنا المتعلقة بالحالة. ونحن نشعر بالبغض الأخلاقي. أما العمل، كما هو مدرك حسياً، فليس بأخلاقي أو غير أخلاقي. والبغض الأخلاقي ليس بالشيء الذي نحسّه. إنه مرتبط بمشاعرنا، فنحن نختبر الأعمال والمواقف أخلاقياً فنراها صالحة أو طالحة، ونعتقد أن بعض الأمور يجب القيام بها، وأمور أخرى يجب عدم القيام بها. وكل ما له علاقة بمثل تلك التقويمات والمعايير والقيم الأخلاقية ينشأ من مشاعرنا، وليس من الأعمال التي نختبرها مباشرة.

لنأخذ مثلاً أقل صرامةً، إذا قلنا «شعر بول أشقر»، فإننا نستطيع أن نحدّد ما إذا كان هذا القول صحيحاً أو كاذباً بالنظر إلى شعر بول. غير أننا إذا قلنا «يجب على بول أن ينجز فروضه»، فإلى ماذا ننظر لنعرف ما إذا كان القول صادقاً أو كاذباً؟ لا وجود لشيء يمكن أن ننظر إليه لتحديد صدق أو كذب هذه المسألة؟ وبما أن المذهب التجريبي ـ الحسي يدعي أننا لا نعرف شيئاً إلاّ بواسطة الخبرة، أي عبر التجربة الحسّية، فإننا نستطيع أن نثبت القول الأخير أو ننفيه. (على كل حال، يمكن لمن يؤمن بالمذهب العقلي، مثل أفلاطون، أن يزعم أننا بحدس عقلي يمكننا أن نعرف ما إذا كان بعض الأقوال الأخلاقية والسياسية صادقاً أو كاذباً).



وبشكل تخطيطي، يمكننا أن نعبّر عن التضاد، كما يأتي: من جهةٍ، لدينا قضايا (جمل) وجودية، أو قضايا وصفية، مثل «شعر بول أشقر». وهذه القضايا قد تكون صادقة أو كاذبة. ومن جهة أخرى، لدينا قضايا وجوبية أو قضايا معيارية، مثل «يجب على بول أن ينجز فروضه»، وهذه القضايا لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، لأنها لا تقول شيئاً عن الواقع أو عن التصوّرات. مثل هذه القضايا يعبر عن مشاعر. والمشاعر بخلاف العقل، تحثُّنا على العمل.

لا يمكن للأهداف ـ المعيارية والقيم والمعايير أن تكون صادقة أو كاذبة، فمسألة ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة مسألة يحددها استعمال العقل المبني على الاختبار، كما يحصل في العلوم التجريبية ـ الحسّية. غير أن هذا الاستعمال للعقل المبني على الاختبار، وهنا ندعوه «العقل»، لا يمكنه أن يقوّم الأهداف أو القيم أو المعايير، أي إن «العقل» بهذا المعنى يمكنه أن يقوّم الوسائل الأفضل من سواها والتي تؤدي إلى هدف محدَّد، وما علينا أن نفعل وما علينا أن لا نفعل للوصول إلى الهدف. ومبدئياً، يمكن «للعقل» أن يعلمنا ما إذا كان الهدف قابلاً للتحقيق أو غير قابل للتحقيق[11]. ومما لا ريب فيه، أن العقل يمكنه أن يبيّن لنا أيضاً في حالات معينة أننا نسعى وراء أهداف ذات تعارض داخلي. غير أن استعمال العقل المبني على الاختبار لا يستطيع أن يخبرنا عن الأهداف والقيم التي يجب علينا أن نلاحقها، لأن هذه المسائل المعيارية تقع خارج حدود «العقل»، أي استعمال العقل المبني على الاختبار. وهذه المسائل المعيارية لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. وأساس المعايير والقيم في المشاعر وليس في العقل. هذا التمييز بين ما هو وصفي وما هو معياري،

---

(11) لاحظ أن كلمة عقل غامضة هنا، أي هيوم يهاجم فهم المدرسة العقلية للعقل، لكنه في الوقت ذاته يتكلم على العقل بمعنى آخر يشابه استعمال العقل المبني على التجربة.



وبين العقل والمشاعر هو الذي يشير هيوم إليه عندما يقول: «بالنسبة لي لا يتناقض مع العقل تفضيل تدمير العالم كله على حكّ إصبعي»[12].

وعلى كل حال، لم يعتبر هيوم أن كل شيء هو «ذاتي ونسبي»، لأن الأهداف والقيم الأساسية أساسها في المشاعر. وهنا، يميِّز نفسه عن السفسطائيين الذين قالوا إن ما هو معياري أساسه في الانفعالات، واستنتجوا من ذلك نتائج نسبية وريبية، أي: اعتقدوا أن المشاعر تتغير من شخص إلى آخر، ولذلك لا يمكن اعتبار المعياري كلّياً. بخلاف ذلك اعتمد هيوم على أساس عام مشترك للمعياري، على الرغم من أن أساس المعياري في الانفعالات، أي: يمكننا أن نتّخذ موقفاً حياديّاً وغير منحاز مما يحدث، وعندما نفعل ذلك ستكون لنا المشاعر ذاتها تجاه عمل معين. وهذا الشعور المشترك بالاشمئزاز أو بالإعجاب يستتبع اتفاقاً كلياً على المسائل المعيارية. هكذا:

1 ـ نتّخذ موقفاً متجرداً

2 ـ سيكون لنا جميعاً الشعور ذاته تجاه العمل

3 ـ ومن هذا الشعور نجري تقويماً صحيحاً[13].

---

(12) انظر كتاب: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Edited by Ernest C. Mossner (Harmondsworth: [n. pb.], 1985), Book II, Section III, p. 463.

(13) يمكن أن توضع التعليقات التكميلية الآتية في نظام بدأه هيوم من المشاعر. ومنذ البداية نقول إن المشاعر قد تكون غير ملائمة أو غير مقبولة عقلياً كما يحصل عندما نسيء فهم الموقف ويكون ردّ فعلنا عاطفياً على شيء يتبين بعد فحصه عن كثب أن ما حصل هو إساءة فهم. مثلاً، نحن نردّ بغضب على جريمة خرافية، لأننا لم ندرك أننا كنا نشاهد فيلماً مصوّراً، وليس جريمة واقعية. أو عندما نكون مرضى عقلياً ونستجيب بالفرح والضحك، عندما يعاني الآخرون من الألم. في المثل الأول أخطأنا في فهم الواقع، وفي المثال الثاني كنا عاجزين عن رد فعل عادي وعقلاني. وفي كلا الحالين، كانت المشاعر غير معقولة وغير ملائمة.



الثقة العمليّة والأعراف

رأى هيوم أننا لا نملك ردود فعل عاطفية على الأعمال فحسب، وإنما على مواقف الشخص الذي يقوم بالعمل أيضاً، فمن ملاحظتنا نمط أعمال الشخص نكوّن توقّعات لما يمكن أن يفعله الشخص في مواقف جديدة. تلك هي طريقة تكوين تقييماتنا الأخلاقية عن الآخرين[14]، وآراء عن شخصيتهم الأخلاقية. لذا، فإن هيوم لا يجيز الكلام الأخلاقي على الأعمال وحدها، وإنما على الأشخاص وعن شخصياتهم.

ولا يكتفي هيوم بوصف أفكار عن التعاطف والكراهية الطبيعيين، بل يصف أيضاً ما ندعوه أنماط ردود الفعل التي تحدِّدها الثقافة، أي تلك الأنماط التي نتعلمها أثناء نموّنا من تقاليد وأعراف ثقافتنا. وفضائل مثل العدل والشرف مرتبطة بأعراف موروثة في المجتمع. ونتعلم هذه الفضائل عبر التفاعل الاجتماعي، وهي تحثّنا على ردة الفعل العاطفية، وهذه ليست من الأمور التي نفكر بها ثم نقرر اتّباعها بالتعاون مع آخرين[15].

ثمّة مشاعر سارّة ومشاعر غير سارة. ورأى هيوم أن المشاعر السارّة مرتبطة بما هو نافع لنا، بما يدفعنا إلى العمل والبقاء. لذا، هناك مكوِّن نفعي يخص مذهب المنفعة في فلسفة هيوم (انظر بنثام ومِل)، أي: يكون النظام العام صالحاً وعادلاً عندما يعزِّز الخير العام، ويضمن الحياة والسعادة.

---

(14) انظر كيف فهم هيوم في نظريته الإبستيمولوجية الانتقال من ملاحظة حوادث مفردة إلى توقُّعات وجود علاقات سببية ضرورية.

(15) كثير من نقاط هيوم حصلت متابعة لها في النظرية السياسية «الشيوعية» الحديثة، انظر مثلاً كتاب: Michael Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (Oxford: [n. pb.], 1984).



ويؤكد هيوم العواطف الطبيعية والأعراف التي نتعلمها والتي تصبغنا بأنماط من ردود الفعل العاطفية. بيرك مثلاً عارض المفاهيم الأخلاقية العقلية مثل نظرية العقد الاجتماعي (كما بَسطها هوبز ولوك مثلاً). وقد رأى هيوم أن الأعراف والثقة بالعواطف الطبيعية وأنماط ردود الفعل المكتسبة هي أساسية أكثر من العقود الاجتماعية والاتفاقات. والقوانين، والحكومات نافعة للناس الذين يعيشون في مجتمع. فأساس مشروعيّتها في ولائنا العاطفي الذي هو دليل أننا وجدناها نافعةً من خلال الأعراف التي تعلمناها.

ذلك التمييز بين القضايا الوصفية والقضايا المعيارية، بين «الوجود» و«الوجوب»، له أثرٌ عملي: فهو يعني مثلاً أننا لا نستطيع أن نستنبط قضايا معيارية من مقدّمات وصفية وحسب. فنتيجة القضية: «خطة رئيس الوزراء ستزيد الناتج القومي الإجمالي بنسبة 0,5 ٪، إذاً يجب الموافقة على خطته»، هي نتيجة غير وافية منطقياً. فنحن لا نستطيع أن نقول «إذاً». . . يجب من دون أن يكون لدينا قضايا معيارية في المقدمات، مثلاً:

أ. خطة رئيس الوزراء ستزيد الناتج القومي الإجمالي بنسبة 0,5 ٪.

ب. الخطط التي تزيد الناتج القومي الإجمالي يجب الموافقة عليها.

ج. إذاً، يجب الموافقة على خطة رئيس الوزراء.

والتحليلات التي فيها نسأل عن الطرق المختلفة لإثبات أو لنفي القضايا هي مهمة إذا أردنا أن يكون لنا موقف مما يكون قد قيل. والتبصُّر في طرق الإثبات، وبالتالي تضيف القضايا ليست بذات فائدة نظرية، فحسب. ففي المثل أعلاه هناك قضية معيارية مخفية في المقدّمات. واليوم، لمّا كان هنا في أغلب الأحيان مجموعات مختلفة



من الخبراء الذين يملكون من المعرفة ما يمكنهم من أن يقرروا مقدار صدق القضايا الوصفية (مثل القضية أ) أو كذبها، فإن خفاء القضية المعيارية في المقدمات (كما في القضية ب) يعادل القضاء على حق الناس في أن يبتّوا في المسائل المعيارية، أي إن النتيجة تقيّد الديمقراطية لصالح سلطة الخبراء، لذا فإن مسألة تقريرنا الأهداف والقيم مسألة مهمة في الدفاع عن الديمقراطية.

ولا ريب في وجود بعض الصواب في ذلك التمييز: فإذا كنت أملك زجاجة من سائل ما، يمكنني أن أسأل عالماً ليحدّد لي ما إذا كانت الزجاجة تحتوي على ماء أو كحول أو حمض كيميائي - وإذا ما شربت المحتويات سأطفئ عطشي أو أصير سكراناً أو أموت. غير أني إذا سألت إن كان واجبي أن أشرب المحتويات، فإن العالم بوصفه عالماً لا يستطيع إجابتي، لأن المسألة عندئذٍ تتوقف على ما أريد أن أنجز، وعلى ما يجب إنجازه.

نظرية هيوم السياسية، مثل فلسفته الأخلاقية، تتوسّل مواقف الناس ومشاعرهم الأساسية، كما يتصوّرها: لكل الناس القدرة على التعاطف مع زملائهم، وهذا التقمص العاطفي هو أساس المتحد الاجتماعي المنظّم، المجتمع. لذا، لم يقم المجتمع على عقد اجتماعي، بل على عرف أساسي - والأصح أن نقول على عرفٍ لم يوجد بقرار، بل أوجدته الخبرة المباشرة للمشاعر والمصالح المشتركة، فالقواعد والقوانين - والأعراف بمعنى أكثر سطحية - نشأت من ذلك الشعور الأساسي بالاجتماع. وقد أكّد هيوم أهمية الاستقرار والنظام والسلطة بمقدار قوي، حتى اكتسبت نظريته السياسية نبرة محافظة، أي: مذهب محافظ ليبرالي فطري بريطاني مع ميلٍ إلى الحرية والإصلاح، على أساس نظام اجتماعي موروث قائم على الحنوّ في المطاف الأخير.



والـلافـت أن يضـع هـيـوم الـمـشـاعـر والـعـادات والأعـراف في الأخلاق والسياسة في الموقع الذي وضع فيه العقل. وتلك كانت إحدى اتهامات كَنْت في تناوله نقد هيوم للعقل. غير أنه في الوقت ذاته كانت تلك الأفكار المذهب الرومانسي وما اعتقد به الموقف المحافظ تجاه عصر التنوير، أي: في السياسة وفي الأخلاق، تكون الأعراف والعادات والمشاعر أكثر أهمية من العقل البارد، فللمشاعر والتقاليد الأفضلية على العقل، كما قال إدموند بيرك. ونظرة هيوم التي تقول إن الأعراف خير عندما توفِّر الاستقرار والنظام، تذكرنا بالنسخة المحافظة لمذهب المنفعة، أي: الأعراف خير لأنها نافعة.

وفي نظريته عن المعرفة، كما في نظريته عن القيم، يتوسّل هيوم المعرفة المشتركة والعملية أو الاعتقاد الطبيعي، أي يلجأ إلى الثقة الطبيعية، وردود الفعل والمواقف العامة المشتركة. وليس أساس اللجوء هذا بمعصوم عن الخطأ، لكن هذا ما لدينا، وكما رأى هيوم فإنه كافٍ ووافٍ.

المذهب التجريبي ـ الحسّي والمذهب العقلاني ـ خطوط النزاع

وأخيراً، سوف ندرس باختصار بعض النقاط الرئيسية في الموقفين الإبستيمولوجيين: المذهب التجريبي ـ الحسّي، والمذهب العقلاني. تميّز الموقف الإبستيمولوجي للمذهب العقلي بشكل تقريبي بالنظرة التي تقول إن لدينا **نوعين من المعرفة**: فضلاً عن خبرتنا في ظواهر مفردة ومستقلة في العالم وفي كياننا الداخلي، يمكننا أن نحصل على **رؤية عقلية** للصفات الجوهرية بمفردات حقائق صحيحة، بصورة كلّية. ويتعارض المذهبان العقلاني والتجريبي ـ



الحسّي عند هذا النوع من الرؤية. فالفلاسفة العقلانيون[16] يزعمون أننا نستطيع عن طريق الحدس العقلي أن نحصل على رؤية صحيحة للحقائق صحةً كلّية، تتعلق (على سبيل المثال) بالله والطبيعة البشرية والأخلاق. أما الفلاسفة التجريبيون ـ الحسّيون[17] فينكرون وجود حدس عقلي يعطينا مثل تلك المعرفة. فهم يتمسكون بالنظرة التي تقول إننا لا نكسب معرفةً إلاّ بواسطة الخبرة ـ التي يرونها خبرة حسّية، في نهاية الأمر. وفضلاً عن ذلك نكسب رؤية عن طريق تحليلات التصوّرات والاستنباط، كما هي الحال في المنطق وفي الرياضيات. غير أن الحقيقة هي أن لا واحد من هذين النوعين من الرؤى يعلمنا شيئاً عن الصفات الجوهرية.

يمكننا القول إن الفلاسفة العقلانيين يعتقدون أننا نستطيع إدراك الواقع بواسطة التصوّرات وحدها، بينما يردّ الفلاسفة التجريبيون المعرفة إلى الخبرة، أي: يقول العقلانيون إننا بتوضيح تصورات من أنواعٍ مختلفة، مثل الحرية والتفاعل والفضيلة والخير والله، يمكننا الحصول على رؤية لشيء واقعي. وتصبح المسألة معقَّدة، لأن التجريبيين ـ الحسيين والعقلانيين يفهمون أشكال المعرفة المختلفة بطرق مختلفة. هنا سوف نشير إلى تأويلين اثنين مختلفين لتصوّر الخبرة: يمكن تأويل الخبرة بالقول إنها عملية إدراك حسّي غير فاعل ـ يتلقى فيها الإنسان انطباعات بسيطة عن الأشياء الخارجية. بعد ذلك يجمع الإنسان تلك الانطباعات، سواء أنشأت معاً أم لم تنشأ، بحسب تشابهها أو تضادّها، بغية تأسيس المعرفة بها (انظر التجريبيين

---

(16) في اللغة اللاتينية: ratio تعني العقل (Reason)، ومن هنا كان المذهب العقلاني (Rationalism).

(17) في اللغة اليونانية: empiri تعني الخبرة (Experience)، ومن هنا كان المذهب التجريبي ـ الحسّي (Empiricism).



ـ الحسيين)، أو نؤوِّل الخبرة شيئاً أعطاه التركيب الإنساني بنيةً (انظر كَنْت)، أو بواسطة المصالح والنشاطات الإنسانية (انظر ماركس وهابرماس).

كذلك فُهمت رؤى الرياضيات والمنطق بأشكال مختلفة. فبالنسبة إلى الفيلسوف أفلاطون، وهو الفيلسوف التصوري الواقعي، تشير الرؤية الرياضياتية إلى شيء ذي وجود بأكبر مقدار، أي نعني: أفكار الرياضيات. وعلى كل حال، يمكن تأويل الرياضيات أيضاً بالقول إنها لعبة من صنع الإنسان نجد فيها علاقات بين تصوّرات القواعد الموضوعة والمقدمات المجرَّدة، من غير اعتبار الرياضيات تمثِّل شيئاً له وجود موضوعي (تأويل المذهب الاسمي). أشرنا هنا إلى بعض الطرق التي يمكن أن تؤول بها رؤى الخبرة والرياضيات. وهذا يكفي لنبيِّن أن الخلاف بين التجريبيين ـ الحسيين والعقلانيين لا ينحصر في حدسهم العقلي وحده. ونضيف إلى ذلك القول بأن هناك نتائج مختلفة لكل من المذهب التجريبي ـ الحسي والمذهب العقلاني. فالحدس العقلي، على سبيل المثال، يسمح برؤية المسائل المعيارية، أما النظرة التجريبية ـ الحسّية المحضة فتنكر وجود معرفة بالمسائل المعيارية. وهكذا، كل واحد ـ تجريبي ـ حسّي وعقلاني ـ يوافق أننا نستطيع أن نحصل على معرفةٍ بالمسائل المعيارية، بمعنى أننا نستطيع معرفة أن هذا الشخص أو ذاك الذي يؤكد هذا المعيار أو ذاك مصيب. والخلاف هو حول ما إذا كنا نستطيع أن نحصل على رؤية معيارية، بمعنى أننا نعرف أن هذا المعيار أو ذاك معيار صحيح.

أن يكون الإنسان تجريبيّاً ـ حسيّاً لا يعادل أن يكون الإنسان عالماً يعمل بطريقة تجريبيّة. فالتجريبي ـ الحسّي يعتمد المذهب التجريبي الحسّي كوجهة نظر فلسفية (إبستيمولوجية). أما العالم التجريبي فيمكنه أن يكون كذلك عقلياً وتجريبياً ـ حسياً، وفقاً للطريقة التي حُدِّدت بها المفردات هنا.



رأينا على خلفية العلوم الطبيعة الجديدة كيف نشأت مسألة أصل المعرفة، وذكرنا نمطين من الأجوبة ـ العقلاني والتجريبي ـ الحسّي ـ مع النتائج المتضمنة المختلفة. غير أن هناك حاجة إلى مزيدٍ من المناقشات لصالح هذين الموقفين وضدهما.

يمكن النظر إلى المذهب التجريبي ـ الحسّي على أنه ردُّ فعلٍ على المذهب العقلاني، والحجّة وراء ردّ الفعل هذا هي أن استعمال الحدس العقلاني لم يؤدِ إلى النتائج نفسها عند الفلاسفة العقلانيين المتنوعين، مثل ديكارت وسبينوزا ولايبنتز. وبكلمات أخرى، اعتمد التجريبيون ـ الحسّيون على اختلاف العقلانيين حول مسألة ما هو العقلي بالحدس. وإلامَ نلجأ بعد ذلك؟ إلى حدسٍ عقلي جديد؟ فاستنتج نقّاد المذهب العقلاني وقالوا ليس بالإمكان الحصول على حدس صادق بواسطة الحدس العقلي.

تحظى هذه الحجّة بالكثير من التأييد، غير أن ردَّ العقلانيين على التجريبيين ـ الحسّيين يفيد أن الأطروحة التجريبية الحسّية ذاتها لم يقصد بها أن تكون حقيقة تحليلية لا تكشف شيئاً عن الواقع من النوع المعبَّر عنه في القضية «الأعزب رجل غير متزوج». والسؤال هو: هل الأطروحة التجريبية ـ الحسّية المفيدة أن المعرفة كلها تنشأ من الخبرة هي ذاتها حقيقة مستمدة من الخبرة[18]؟ على أي نوع من الخبرة يمكن أن تقوم هذه الأطروحة؟ والذي يبدو جلياً أن الأطروحة التجريبية ـ الحسية ليست هي ذاتها حقيقة خبرة، لكنها أطروحة عن حقائق الخبرة جميعاً، وعن التمييز بين القضايا ذات المعنى والقضايا التي لا معنى لها. لذلك، فإن الأطروحة التجريبيّة ـ الحسّية لا تنتمي

---

(18) انظر: Arne Naess, «Reflections about Total Views,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 25 (1964), pp. 16-29.



إلى أي من نمطي الرؤية الاثنين اللذين يقبلهما المذهب التجريبي ـ الحسّي، نعني الحقيقة التحليلية والحقيقة التجريبيّة ـ الحسّية. وهذا مؤداه أن الأطروحة التجريبيّة ـ الحسّية تعلن عن نفسها بشكلٍ غير مباشر أنها مستحيلة. وبوضع المسألة بطريقة أخرى، نقول: لا تستطيع الأطروحة التجريبية ـ الحسّية أن تقدم رؤيةً صادقةً إلاّ إذا وجُدَ حدس عقلي يفيد أن المذهب التجريبي ـ الحسّي مذهب صحيح، لكن مثل هذا الحدس ينفيه المذهب التجريبي ـ الحسّي. وإذا أمكن التجريبيون ـ الحسّيون أن يتّهموا العقلانيين بأنهم متعصّبون في الدفاع عن عقيدة يمكن الشك بها ـ «والعقلانيون أنفسهم مختلفون حول ما هو عقلي بالحدس» ـ فإن العقلانيين يمكنهم أن يتّهموا التجريبيين ـ الحسّيين بتدمير أنفسهم ـ «الأطروحة التجريبيّة ـ الحسّية» تجعل المذهب التجريبي ـ الحسّي مذهباً مستحيلاً.

ثمّة أشكال أخرى من التضادّ بين العقلانيين والتجريبيين ـ الحسّيين. وكلتا الحركتين نشدتا الوضوح، لكن نظرتيهما إلى الوضوح كانتا مختلفتين. فالعقلانيون قالوا إن «الواضح» هو «الواضح بذاته». وهنا يدخل الحدس العقلي، أي: عندما يبدو شيءٌ واضحاً تاماً كما لو أن وضوحه ذاتي بحسب ذلك الحدس، فإن ما يقوله ذلك الحدس لنا هو صدق.

أما التجريبيون ـ الحسّيون فقد نشدوا «الواضح» بمعنى «ما يمكن ملاحظته»، و«يمكن فحصه تجريبياً وبمعنى «انسجامه مع الاستعمال اللغوي العادي»[19]. وكانوا يشكّون بما يوصف بأنه واضح، بمعنى: أنه ذو وضوح ذاتي. ورأى التجريبيون ـ الحسّيون أن

---

(19) انظر «الاستعمال اللغوي العادي» كأساسٍ للتحليل والنقد الفلسفيين في الفلسفة التحليلية الحديثة (فلسفة اللغة العادية).



المهمة هي في توضيح اللغة بغية تقديم التصورات، من بين أشياء أخرى، بطريقةٍ تمكّن من فحصها بالتجربة.

ساهم الفلاسفة العقلانيون والفلاسفة التجريبيون ـ الحسّيون، كل بحسب طريقته، في الحثّ على وعي الوضوح ـ وهو حافز كان ذا تأثير خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

أسئلة

- ناقش المذهب المثالي التجريبي ـ الحسّي عند بيركلي (المذهب اللامادي).

- اشرح نقد هيوم الإبستيمولوجي (التجريبي ـ الحسّي) لتصوّر السببيّة.

- اعطِ موجزاً عن النقاط الرئيسية في فلسفة هيوم. علّق على هذا القول: «هيوم أعطى المشاعر أفضلية على العقل».

مراجع إضافية

مصادر أولية

Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Edited with an Introduction by G. J. Warnuk. London: [n. pb.], 1967.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: [n. pb.], 1963.

———. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: [n. pb.], 1894.

———. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Ernest C. Mossner. Harmondsworth: [n. pb.], 1985.

———. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by N. Kemp Smith. Edinburgh: [n. pb.], 1947.



مصادر ثانوية

Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*. London: [n. pb.], 1941.

Price, H. H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford: [n. pb.], 1940.

Stewart, J. B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York: [n. pb.], 1963.

Thomson, J. F. «Berkeley.» in: *A Critical History of Western Philosophy*. Edited by D. J. O'Connor. New York/ London: [n. pb.], 1965.



الفصل الثالث عشر

عصر التنوير ــ العقل والتقدّم

التحديث والعلم

في النصف الأخير من القرن السابع عشر أثّرت بريطانيا بقوة على النقاش السياسي. غير أن الذي حصل هو أن النقاش حصل بعد تأسيس الملكية الدستورية. وصارت الطاقة تصرف على النشاط السياسي الواقعي ـ نشاط محلي داخلي للإصلاحات السياسية، ونشاط خارجي بغية بناء الإمبراطورية. وفي النصف الأول من القرن الثامن عشر اندلع لهيب النقاش السياسي في فرنسا. واتسمت النظرية السياسية في القرن الثامن عشر بمقدار كبير بتميز فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين.

وفي عهد لويس الرابع عشر (Louis XIV) (1638 ـ 1715) ترسخت أسس الملكية المطلقة في فرنسا: حُلَّ المجلس القومي وتحوّل النبلاء بمقدار واسع إلى موظفين مدنيين وإلى حاشية الملك، وصار الحكم مركزياً. غير أن الصعوبات السياسية باغتت لويس الرابع عشر وأخافته في أواخر حكمه، وفي ذلك الوقت نشأ النقاش السياسي في فرنسا، عندما حصل ردّ فعل من الشعب ضد سوء إدارة



الحكم. وقد انتقد الناس الحكم المطلق لعدم فعاليته الكافية وعدم عقلانيته. غير أن هؤلاء النقّاد لم يطالبوا بشكل حكم آخر، فقد أرادوا ملكية مطلقة وفعّالة وأكثر تنوّراً. وفي ذلك الزمن، لم يكن في فرنسا مؤسسات قابلة للحياة نشأت قبل الملكية المطلقة يمكنها أن «تصمد أمام النقد». لذا، كان يصعب الحصول على اعتدالٍ وزيادة فعالية الحكم بواسطة مساعدة مؤسسات تمثيلية مثل البرلمان البريطاني، فكان لا بدّ من أن يأتي التغيير عن طريق ثَوَران سياسي. وقد حصل هذا الثّوَران في عام 1789 باندلاع الثورة الفرنسية.

لم تكن الثورة الفرنسية مفتقرةً إلى المؤسسات السياسية وحدها، فقد سبق أن تمزّق تقليد النظرية السياسية بمقدار كبير. ونجم عن ذلك أن استورد الفرنسيون في بداية القرن الثامن عشر أفكاراً بريطانية بنسبة عالية. وكانت المُثُل العليا هي مُثُل الفيلسوف لوك والعالم نيوتن - الليبرالية الجديدة والعلم الجديد. واتّخذ مفكرو عصر التنوير الفرنسيون شكل الحكم البريطاني نموذجاً لهم. وكان أفراد النخبة الفكرية الفرنسية أنجلوفايلز (Anglophiles) «المعجبون بما هو إنجليزي». وقد زار فولتير (Voltaire) بريطانيا في العشرينيّات من القرن الثامن عشر، ومونتسكيو (Montesquieu) في الثلاثينيّات من القرن ذاته.

وهكذا، كان عصر التنوير في القرن الثامن عشر ذا صلة بتغيرات اجتماعية وبتقدم علمي: فقد سبق أن تأسست جمعيات علمية مهمة، مثل الجمعية الملكية (The Royal Society) في بريطانيا قبل منتصف القرن السابع عشر. كما ظهرت إلى الوجود، في الوقت ذاته، مجلات علمية، ومطبوعات أخرى تعزّز التنوير. ونشرت مجموعات كبيرة من الكتابات التي تناولت جميع مظاهر المعرفة في ذلك الزمان (مثل دائرة المعارف الفرنسية). وماثل ذلك تحديث



للجامعات طوال القرن الثامن عشر، وبخاصةً الجامعات الألمانية في نهاية تلك الفترة[1]. وحصل تجديد للتطور الأكاديمي في الجامعات، حيث كانت العلوم الإنسانية من بين غيرها تتطور بشكل بارز، (انظر الفصل 16). وباقتراب القرن من نهايته ظهر عصر فكري جديد إلى الوجود. وباقتراب القرن العشرين ازدادت قوة انتشار العلم في المجتمع ـ ولم يقتصر ذلك على مؤسسات الأعمال الاقتصادية والإدارة، وإنما شمل الأفكار والمواقف. وعلى الرغم من وجود القوى المضادة والمتغيرة على الدوام، والكثيرة، فقد تابع برنامج التنوير تقدّمه.

كان منشأ النقاش السياسي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر في الصالونات الأدبية للطبقة الوسطى المقيمة في المدن. ففي ذلك المكان الأنيق، تمازجت السياسة والفلسفة والأدب بسهولة. وقد لا يكون ذلك النقاش أدّى إلى الكثير مما هو جديد، وأصيل. فقد كان وبمقدار كبير، مسألة أفكار قديمة جرى تطبيقها على سياقات جديدة. غير أنه عندما تطبق الأفكار القديمة بتلك الطريقة، فإنها غالباً ما تكون لها نتائج مختلفة. وهنا، أيضاً عمل الفكر السياسي البريطاني الذي كان في ذلك الوقت محافظاً في بريطانيا نفسها، كنقدٍ لمجتمع يعيش في ظل الملكية المطلقة في فرنسا. وهكذا، خدمت فكرة الحق الطبيعي الذي هو فوق الملك، والذي عيّن للفرد حقوقاً لا يمكن خرقها، الاستقرار والمحافظة الاجتماعية، في بريطانيا. غير أن هذه الفكرة عملت في سياق الحكم المطلق الفرنسي، كنقدٍ للنظام. وفي حين كان الكلام عن مثل هذه الحقوق ذا معنى، في بريطانيا ـ لأنها وجدت هناك ـ فإنها صارت مجردة وفكرية وبعيدة عن الواقع في

(1) وهكذا، كان كَنْت أحد أعظم الفلاسفة الأولين الذي كان أستاذاً جامعياً.



الوضع الفرنسي. وقد استورد الفرنسيون تصوّر لوك لحقوق الإنسان من غير أن تكون لهم الخبرة السياسية العملية التي للبريطانيين. وبدت فكرة حقوق الإنسان في الوقت ذاته متطرفةً، أي شكّلت هجوماً على النظام الملكي المطلق، وبدت فكرية مجردة، ليس لها أساس سياسي صلب. والنسخة الفرنسية للأفكار البريطانية وفي أغلب الأحيان، كانت مرّةً ونقدية ـ وليس لها علامة المزيج البريطاني المؤلف من محافظة مرتبطة بالواقع على الأرض وعملية الإصلاح الصحيحة.

وارتبطت النبرة المرّة أيضاً بالواقع المفيد أن الفروق الطبقية في فرنسا كانت أكثر تناقضاً مما هي في بريطانيا. فقد كان رجال الدين يملكون خُمس الأرض، ولهم امتيازات. وكان للنبلاء امتيازات أيضاً، على الرغم من أن قوتهم السياسية كانت قد تدنت. وفي الوقت نفسه، كان نفوذ البورجوازية أكبر مما هو في بريطانيا. وكان التجار الفرنسيون الأقوياء يشعرون أنهم الثقل: إذ كان النبلاء والكهنة طفيليين وذوي امتيازات، وباتت سلطة الملك غير فاعلة. فظهر النقّاد القادة من صفوف البورجوازية العليا تلك. وأصبح الصراع الأيديولوجي بين فكرة حقوق الإنسان والليبرالية (لوك) في مواجهة الملكية المطلقة والامتيازات التقليدية للنبلاء. وفضلاً عن ذلك، كان العلم الطبيعي (نيوتن) على تضاد مع الدين وسلطة الكهنة. ووضع فلاسفة عصر التنوير العقل في مواجهة التقليد. وأملوا بواسطة العقل أن يحققوا السعادة والتقدّم في الصراع ضد الامتيازات والجهل.

وهكذا، تميزت حقبة عصر التنوير بالتفاؤل التقدمي داخل الطبقة الوسطى المتوسّعة: فهناك ثقة متيقظة في العقل وفي الإنسان. كان هناك مذهب خلاص مدني، حلّ فيه العقل محل الإنجيل. وبعونٍ من العقل صار بإمكان الإنسان أن يكشف الجوهر الداخلي للواقع ويحقق التقدم المادي. وسيستقل الإنسان تدريجياً، ويستغني



عن السلطة التي لا أساس لها، وعن الوصاية اللاهوتية. لقد تحرّر الفكر لأن الإنسان شعر أنه حاكم نفسه، وأنه مستقل عن الوحي والتقليد. وصار الإلحاد زيّ العصر.

غير أنه سرعان ما تبيّن أن تحقيق التقدم المتوقَّع أصعب مما ظنَّ فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، في القرن الثامن عشر. صحيح أن فلاسفة عصر التنوير كانوا محقّين عندما زعموا أن العقل (العلم) قد يؤدي إلى تقدم مادي عظيم، لكن مفهومهم للعقل كان مبهماً، وإلى حد بعيد، فقد شمل في ما شمل المعرفة المنطقية والتجريبية ـ الحسية والفلسفية والرؤية الوصفية والمعيارية، من غير اعتبار للصعوبات السياسية الموجودة في سبيل تحقيق هذا التقدم.

في ما يأتي عرض مبسّط لعناصر فلسفة عصر التنوير الأساسية: الإنسان خيِّرٌ بالطبيعة. غاية الإنسان السعادة في هذا العالم، وليس النعيم في العالم الآتي. ويمكن للإنسان وحده أن يحقق تلك الغاية بالعلم (المعرفة قوة). وأعظم العقبات في سبيل الوصول إلى تلك الغاية هي الجهل والخرافة والتعصّب. وللتغلّب على هذه العقبات، نحتاج تنويراً (لا ثورة). وبالتنوير، تزيد أخلاق الإنسان بطريقة أوتوماتيكية. لذلك، عبر التنوير، سيتقدم العالم إلى الأمام.

فضلاً عن ذلك، يمكننا أن نصوغ النقاط الآتية:

1 ـ العقل في حوزة الجميع (وليس الخبير وحده، أي ذو الامتياز).

2 ـ القانون الطبيعي يضمن حقوق الفرد (ضد الامتيازات وضد الاستبداد).

3 ـ النظرية الأخلاقية عند المتنوِّر ذي المصلحة الذاتية تقضي بأن ننشد الأفضل لأنفسنا.

4 ـ ومن الوجهة السوسيولوجية، هناك انسجام بين المصالح



الذاتية: فصراعنا لمصلحتنا الخاصة يسهم في سعادة كل إنسان.

5 ـ الدولة المثالية تؤمن حقوق الملكية والحرية الفردية، وهي فعالة (رأسمالية خاصة محمية من الدولة قومياً، وتحمي الإنتاج القومي والاستعمار دولياً).

تشكل النقطتان الأوليان جزءاً من نسخة فلسفة الحقوق الطبيعية (انظر لوك). والنقاط الثلاث الأخيرة مشمولة بالمذهب الليبرالي ومذهب المنفعة ((انظر هلفيتيوس (Helvétius)، وآدم سميث (Adam Smith)، وجيرمي بنثام (Jeremy Bentham)).

الخير الدنيوي

ليست هذه بالأفكار التي تخدم ملكاً مطلقاً أو نبلاء. غير أنها تلائم الطبقة الوسطى الصاعدة التي تريد أن تحمي وتؤمن حقوق المبادرة الخاصة وحقوق الملكية الخاصة لتتوسّع التجارة والصناعة بسرعة. وكنا بيّنا كيف يمكن تقديم الليبرالية كمذهب فردي ـ فلسفي ـ اجتماعي (انظر الفصل 8، التحرر والليبرالية، والفصل 11، النظرية السياسية. . .)، وفي الوقت نفسه ألمحنا إلى تغيّر في فكرة الإنسان كفرد (فكرة نشأت عند هوبز، وتطورت عبر لوك وآدم سميث). وفضلاً عن ذلك، يمكن وصف الليبرالية بأنها عقلانية بمقدار ما يفهم الفرد فيها كعامل عقلاني[2]. هذه الثقة بقدرة الفرد على اختيار معقول للوسائل التي تتيح تحقيق نتائج مفيدة، موجودة في الليبرالية أو مذهب المنفعة، وفي فلسفة عصر التنوير.

---

(2) على الرغم من التأويل المختلف للدوافع الأساسية لأعمال الإنسان عند المنظّرين الليبراليين المختلفين، فإنهم جميعاً نظروا إلى الفرد على أنه الفاعل الذي يستطيع أن يختار، وعليه أن يختار من دون تناقض وعقلانياً من وسائل مختلفة ما يحقق الهدف ـ وهو ما ندعوه، في معظم الأحيان، العقلانية المستهدفة (انظر ماكس فيبر، الفصل 24 من هذا الكتاب).



أكّدت الليبرالية السياسية في هذه الحقبة الزمنية على اعتبار اللذة/ السعادة والمنفعة دوافع أساسية وقيماً أساسية. وهنا نقع إلى تحوّل نحو مذهب المنفعة (انظر بنثام، الفصل 14). ويحتوي مذهب المنفعة جزئياً على أطروحة بسيكولوجية تختص بالدوافع التي تدفعنا جزئياً إلى أطروحة أخلاقية تختص بكيفية تحديدنا ما إذا كان الفعل صالحاً أو طالحاً من الوجهة الأخلاقية. وتؤكد الأطروحة الأخلاقية نتائج أفعالنا ـ ما إذا كان في نتيجة الفعل لذة ومنفعة لنا و/ أو لكثيرين غيرنا ـ وليس على صفات الفاعل مثل الحالة العقلية للفاعل أو دافعه وموقفه. وهكذا نرانا نميز بين أخلاق النتيجة (كما عند هلفيتيوس وبنثام) وأخلاق الإرادة الخيّرة (كما في أخلاق الواجب عند كَنْت).

سعى أنصار مذهب المنفعة إلى وضع مبدأ موضوعي لتحديد متى يكون الفعل صائباً أو خاطئاً. وقد صاغوا مبدأ فلسفتهم، فلسفة اللذة، كما يأتي: يكون الفعل صائباً بقدر ما يسهم في خلق أعظم سعادة ممكنة لأوسع عدد من البشر.

وقد جرت العادة على الاعتراض على مذهب المنفعة على أساس القول إن القيم المختلفة (حالات السعادة) لا يمكن مشابهتها ـ فأنّى لنا مثلاً أن نقارن السعادة التي نستمدها من قراءة كتاب ونضاهيها بالسعادة التي نستمدها من تناول الطعام؟ غير أن الذي حصل هو أن أنصار مذهب المنفعة، في الممارسة، ركّزوا على القيم السلبية بشكل رئيسي، أي على منع الآلام والشفاء بأشكالهما المختلفة. فكان المذهب معنياً بمنع الألم أكثر من خلق اللذة. ويمكن للإنسان أن يناقش ويقول في الممارسة هناك اتفاق عام على ما يجب اعتباره حرماناً (مثلاً، الافتقار إلى البروتين والهواء النقي)، على الرغم من وجود خلاف حول أفضل وجبات الطعام وأفضل أنواع الرياضة. وما يمكن أن ندعوه الأسبقية العملية لما هو «سلبي»، قد



يوهن بعض النقد المبني على النظرة التي تقول إنه لا يمكن قياس القيم، وبالتالي عدم إمكان وجود إجماع حول مسائل القيمة، ولكن لماذا لا أكون أنا أهم من الآخرين؟ أو هل سعادات الأفراد وآلامهم متساوية الأهمية؟ تكفي الإشارة هنا إلى أن مذهب المنفعة، بوصفه أيديولوجية سياسية، قام على مذهب المساواة، أي فلسفة المساواة التي من مسلّماتها ما يفيد أنه ليس لفرد (من حيث هو فرد) أي وضعية فريدة تفوق أي فردٍ آخر. ووُجِّه اعتراض آخر أيضاً مفاده أننا لا نعرف دائماً، وبشكل مسبق زمنياً، ما ستكون عليه النتيجة الأخيرة لفعل من الأفعال: فإذا كان على مذهب المنفعة أن يعمل كمعيار موضوعي في مواقف الاختبار، فإننا نحتاج أن نعرف البديل الذي سيعطي النتيجة الأفضل ولزمن أطول قبل أن نفعل، غير أننا لا نعرف ذلك دائماً. ويمكننا هنا أن نجيب بالقول إن رأي الإنسان الفاعل الجيد البناء كافٍ. غير أننا بذلك نتنازل عن الموضوعية التي أرادها مذهب المنفعة: يظل معيار العمل الصالح هو في النتيجة الموضوعية، بل وفي تأملات الفاعل الفضلى.

ويمكن زيادة الاعتراض بالقول إن مذهب المنفعة بوصفه ليبرالياً يركز بقوة مفرطة على الفرد، وإن هناك تجاوزاً للتفاعل الاجتماعي المركَّب بين المؤسسات والتقاليد. وللردّ على ذلك يمكن القول إن نموذج الفاعلين العقلانيين هو جزء من مؤسسة الاقتصاد الحديث (منذ زمن آدم سميث)، وإنه يشمل تقليداً حيوياً في السوسيولوجيا الحديثة. وهنا، علينا أن نتذكَّر أن المذهب الليبرالي ومذهب المنفعة اللذين لهما توجّه فردي نشأ قبل أن تتطور العلوم تطوراً تاماً، وأن هاتين المدرستين هما جزء من مؤسسة التقاليد المهمة الموجودة في داخل تلك العلوم.

المذهب الليبرالي يؤكد حرية التعبير وحرية الكلام. وهنا تتلاقى



الليبرالية السياسية مع فلسفة عصر التنوير، فالدفاع عن مثل هذه الفضائل ليس مبنياً على النظرة المفيدة أن التسامح هو قيمة «خير» فحسب، وإنما أيضاً على النظرة التي تقول إن نقاشاً مفتوحاً وحراً هو شرط ضروري لنكون قادرين على الوصول إلى رؤية صحيحة في العلم، كما في السياسة. فالحرية شرط العقلانية ـ بما في ذلك عقلانيتنا نحن. وهذه رؤية مهمة لمسألة ما يميِّز مجموعة علمية من الباحثين. والحرية مهمة كشرط للعقلانية، وفي الوقت نفسه للديمقراطية في عملية خلق الرأي العام الشعبي، وفي التأمل المتنوِّر.

مونتسكيو ـ توزيع السلطة والتأثير البيئي

المحامي الفرنسي شارل ـ لويس دو سيكوندا (Charles - Louis de Secondat) والذي صار في ما بعد البارون دو مونتسكيو (Baron de Montesquieu) (1689 ـ 1755)، كان أحد أوائل المنظِّرين السياسيين في سبعينيّات العام 1700. عرف مونتسكيو بشكل خاص بإسهاميين اثنين أساسيين وهما: نظرية **فصل السلطات** كشرط للحرية، ونظرية **تأثير البيئات المختلفة على السياسة**.

في كتابه **في روح الشرائع** (*De l'esprit des lois*) (1748)، اقترح مونتسكيو أطروحة ثنائية تتعلق بالقانون: أطروحة حقوق طبيعية تفيد أن القوانين المختلفة هي صياغات القانون الواحد نفسه، وأطروحة سوسيولوجية تفيد أن تلك الصياغات المختلفة للقانون تحدِّدها أنواع مختلفة من البيئات المحيطة، الاجتماعية والطبيعية. وبذلك، تجنب مونتسكيو النسبية التي غالباً ما تنشأ عندما ننفي فكرة الحقوق الطبيعية، والعقيدية العقيمة التي تظهر عندما نضع مسلَّمة تفيد وجود قانون حقوق طبيعية كلِّي من غير أن نشرح كيف تكون علاقة هذا القانون بأوضاع محددة. في كتاب **في روح الشرائع** يستفيض في شرح



هذه العلاقة بين البيئات المحيطة المختلفة والصياغات النوعية للقانون.

فكرة الحقوق الطبيعية ذاتها ليست بجديدة. كذلك لم تكن الأطروحة أننا ندرك هذا القانون بعونٍ من العقل المشترك، فالجديد نسبياً هو توصية مونتسكيو بأن تدرس الروابط المتبادلة بين البيئات المحيطة وصياغات القوانين بطريقة تجريبية ـ حسية. مع ذلك، لم تكن هذه الفكرة جديدة بكاملها، فقد سبق أن أوصى بها كلٌّ من أرسطو ومكيافيلي. لم يكن مونتسكيو تجريبياً ـ حسياً بشكل كامل في معالجته موضوع البيئات المحيطة. فقد كانت تلك المعالجة محدودة بمقدار كبير بحدسٍ صحيح نوعاً ما يفيد أن المناخ والتربة وأشكال التجارة وطرق الإنتاج والتقاليد، على سبيل المثال، لها تأثير على السياسة والتشريع.

وفضلاً عن ذلك، وضع مونتسكيو عرضاً تصنيفياً لثلاثة أشكال من الحكم (الجمهوري والملكي والاستبدادي) وثلاثة مبادئ مقابلة (الفضيلة والشرف والخوف). وقد تكون القسمة الثلاثية الأخيرة (التي تذكرنا بأرسطو) محدَّدةً بالمصالح السياسية في زمن مونتسيكو: فالجمهورية هي الصورة المثالية لروما القديمة. والاستبداد هو الصورة المرعبة لما يمكن أن تصبح عليه فرنسا. والملكية تعكس وجهة نظر مونتسكيو عن الحكم البريطاني كمثال أعلى لفرنسا، ورغم أن مونتسكيو لم ينجح نجاحاً كاملاً في تطبيق الشروط التي وضعها هو للبحث العلمي، فإنه كان مدافعاً مهماً عن الحرية وعن الواقعية السياسية والموقف العلمي. دافع مونتسكيو عن المؤسسات البريطانية، وبالتالي عن الحرية. ورأى أنه يوجد في بريطانيا فصل للسلطات بين المؤسسات القضائية والتنفيذية والتشريعية. وقد اكتسب هذا الفصل أهمية في تاريخ الأفكار عبر الإعلانات عن الحرية السياسية في أميركا



الشمالية وفرنسا أواخر السبعينيات (1700). فكرة فصل السلطات فكرة قديمة، ونقع إليها في كتاب الشرائع لأفلاطون، وفي كتاب السياسة لأرسطو. ونجدها مطبقةً بدرجة ما في إمبراطوريات القرون الوسطى، كما نلقاها في فكر لوك. غير أن مونتسكيو طوّر أطروحة فصل السلطات، وأكّد نظام الضبط على توازن معقول بين فروع الحكم المختلفة. وفصل السلطات يجب أن يطبق على الوظيفة القضائية والوظيفة التنفيذية والوظيفة التشريعية.

هلفيتيوس ـ الفرد واللذة

انطلق كلود ـ أدريان هلفيتيوس (Claude - Adrien Helvétius) (1715 ـ 1771) من شرح الإنسان من أساس العلم الطبيعي. ولم يكن يقبل إلاّ بالشروح العلمية لاعتقاده أن مثل تلك الشروح توضح جميع الظواهر بشكل كامل، بما فيها الظواهر الاجتماعية والبسيكولوجية. ولم يبدأ هلفيتيوس من فكرة حفظ النفس كما فعل هوبز. وقد اعتقد أن القوة المحركة للإنسان هي المصلحة الذاتية. فالبشر ينشدون اللذة ويتجنبون الألم. واللذة والألم هما، بالتعريف، عاملان أنانيان فرديان: يمكننا أن نتعاطف مع الآخرين، لكننا لا نستطيع الشعور بألمهم. وشرح هلفيتيوس كيف يعمل هذان العاملان الدافعان بمفردات بسيكولوجية بسيطة، قال: كل سلوك يمكن ردّه إلى نشدان أوتوماتيكي للذة وتجنب للألم[3]. ورأى هلفيتيوس أن الكائنات

(3) وهكذا، حاول هلفيتيوس أن يفهم أعمال الإنسان بفكرة بسيطة هي فكرة الدافع في التصوّر البسيكولوجي. ولم يحاول أن يرجع كل شيء إلى الميكانيكا المحضة، كما أنه لم يتصوّر عقلانية ذات استقلال، ومنطقية من النوع الذي ناقشه مفكرون حديثون، مثل حنة أرندت (Hannah Arendt) ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (انظر الفصل 27 من هذا الكتاب).



البشرية تعمل وفقاً لمبدأ بسيط هو أن كل اختيار لسلوك يقوم على إيجاد الوسيلة التي تؤدي إلى الحصول على أكبر لذة فردية. وبذلك يكون هلفيتيوس قد اعتقد بنظرية غائية للدوافع.

نفى هلفيتيوس وجود أي نوع من المعرفة غير المعرفة القائمة على الخبرة. وهذا معناه أنه كان تجريبياً ـ حسياً. وهذا يتضمن عدم قبول هلفيتيوس أن بإمكاننا رؤية المسائل المعيارية. لذا، يجب رفض فكرة الحقوق الطبيعية. وكتعويض عن الافتقار إلى مقياسٍ معياري، كان عند هلفيتيوس نظرية تقول إن البشر فعلياً يسعون وراء اللذة وتجنب الألم. غير أنه افترض أن يكون ذلك خيراً، ولأنه كان تجريبياً ـ حسياً، من الوجهة الإبستيمولوجية، وبمقدار ما كان كذلك، لم يكن يملك أساساً لادعاء النقطة الأخيرة، فليس بمقدوره أن يدّعي أنه عرف أن شيئاً معيناً هو «خير»، أي إنه عرف أن شيئاً معيناً هو صحيح معيارياً.

وكأحد مفكري عصر التنوير اعتقد هلفيتيوس أن الناس لا يحتاجون إلى معلومات إلا عن مصالحهم الذاتية: عندما يعرف الناس ما يؤدي إلى اللذة وما يؤدي إلى الألم، فإنهم سينشدون ما يؤدي إلى اللذة. فما تدعوه «خيراً» ليس مستوى اللذة. وعندما ينشد كل إنسان ما هو خير، فستكون النتيجة خيراً لكل إنسان.

فكرة الانسجام في العلاقة بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة كانت فكرة جوهرية لدى أتباع مذهب المنفعة الليبراليين. وعلى أساس المبدأ الذي يقول إن غاية المجتمع هي في السعادة العظمى الممكنة لأوسع عددٍ من البشر، يمكنهم أن يقدموا مقترحات للإصلاح السياسي لصالح المصلحة الذاتية والخير العام ـ لأن تعظيم اللذة الفردية يؤدي أوتوماتيكياً إلى أعظم خير عام، طبقاً لفكرة الانسجام تلك في العلاقة بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة.



وعلى كل حال، لم يكن هلفيتيوس مدافعاً مخلصاً عن مثل هذه السياسة الليبرالية. وعلى أساس مبدأ السعادة العظمى لأوسع عدد من البشر، اقترح عمل ثماني ساعات في اليوم من بين أمور أخرى.

وهكذا، نرى أن هلفيتيوس ليبرالي وفق تعريف هو: التصوّر الأساسي هو الفرد. غير أن هلفيتيوس لم يعتبر حفظ الذات أهم شيء عند الفرد (كما رأى هوبز)، ولا الحقوق التي لا يمكن انتهاكها (كما رأى لوك)، بل رأى أن الأهم هو تعاظم اللذة، وكان هلفيتيوس يقول بمذهب المنفعة لأنه يقيس العمل الصائب أو الخاطئ على أساس نتائجه النفعية أو غير النفعية، أي على ما يوفّره من لذّة أو ألم للأفراد الذين يشملهم. وسوف نلقي نظرة عن كثب على نظرية هلفيتيوس بوصفها نوعاً من الليبرالية الاقتصادية، ونجمل نظريته بما يأتي:

1 ـ الأطروحة البسيكولوجية: كل إنسان ينشد زيادة لذته أو لذتها إلى الحد الأقصى.

2 ـ الأطروحة الأخلاقية: هذا خير.

3 ـ الأطروحة السوسيولوجية: عندما ينشد كل واحد الحد الأقصى من لذته أو لذتها، ونحصل على السعادة العظمى الممكنة للجميع.

4 ـ الأطروحة الأخلاقية: هذا خير.

وتدل هذه الصياغة غير المصقولة على أشكاليات في كل أطروحة:

1 ـ الأطروحة الأولى، إمّا أن تكون من الوجهة التجريبية ـ الحسّية خاطئة أو لا معنى لها. وإذا وظّفت التصوّرات بطريقة عادية



يمكننا أن نستنتج بسرعة، أن بعض الناس، على الأقل، وأحياناً، لا يتصرّفون بغية تعاظم لذته الخاصة: مثلاً، الراهب البوذي الذي يحرق نفسه حتى الموت عمداً. هنا تبدو الأطروحة خاطئة تجريبياً. غير أننا إذا عرّفنا التصوّرات بحيث يطابق معنى «يتصرف» مع معنى «ينشد اللذة»، فلن يكون لهذه الحجة التجريبية قيمة، ويكون حتى الراهب البوذي الذي يحرق نفسه حتى الموت في مظاهرة سياسية صادراً عن «اللذة» بحسب التعريف الحالي. غير أن مثل هذا التعريف يحوّل الأطروحة إلى تحصيل حاصل [توتولوجيا] (Tautology) (من النوع «A'=A»). ولا يعود هنا للحجج التجريبية أي قيمة، ويكون الثمن أن تصبح القضية بلا معنى. فهي لا تقول شيئاً عن الواقع. وهنا، نكون مستعملين تصوّراً للذة غير عادي.

2 ـ الأطروحة الثانية أطروحة معيارية، غير أن الأطروحات المعيارية، في المذهب التجريبي ـ الحسّي، ليس لها أي قيمة إبستيمولوجية. وليس لليبراليين الحق في التأكيد لهذه الأطروحة (كحقيقة) وذلك بمقدار ما يكونون تجريبيين ـ حسّيين إبستيمولوجيين جذريين.

3 ـ كذلك هي الأطروحة الثالثة خاطئة تجريبياً ـ حسياً (أو مفرغة من المعنى). فقد شكل التطور في بريطانيا، في بداية الثمانينيّات (1800) ـ مع وجود أحوال بائسة للطبقة العاملة ـ حجّة مضادّة قوية (وعلى خلفية تلك التجربة، مالت الليبرالية في بريطانيا إلى الليبرالية الاجتماعية).

4 ـ يمكن شجب الأطروحة الرابعة بمثل ما رفضت الأطروحة الثانية.

وسوف نرى أننا نستطيع أن نحلّل الليبرالية الاقتصادية دعه ـ



يعمل بالطريقة نفسها بعد تبديل اللذة بالربح[4].

كانت لليونانيين نظرة دورية للتاريخ (أي أن التاريخ يعيد نفسه)، لكن المسيحية أدخلت نظرة للتاريخ خطّية مستقيمة. ففي غضون الحقبة الزمنية الممتدة ما بين الستينيّات (1600) والسبعينيات (1700)، نقع إلى نسخة جديدة مدنية لتلك النظرة إلى التاريخ بوصفه عملية خطّية تقدمية. ففي الصالونات الأدبية تحوّل الاهتمام من الشعر إلى العلم والتكنولوجيا. وطالما ظل أنصار الصالونات الباريسية يرون الأدب مسألة جوهرية، فليس من المعقول القول إن التاريخ تقدم. هل كان راسين (Racine) أهم من هوميروس؟ مادام الشاغل الرئيسي هو الأدب، فيسهل القول إن التاريخ يتراجع كما يتقدم. ولما كانت تلك الصالونات مهتمة، قبل كل شيء، بأمور مثل سرعة انتقال مركبة السفر بين مدينة أورليانز (Orléans) ومدينة باريس، صار الحديث عن التقدم معقولاً. وازدادت سرعة مركبات السفر بإطراد. وهكذا، بدا الأمر وكأن التاريخ يتقدم. ولم يكن ذلك التحوّل في الاهتمام عَرَضياً، فإذا كان لا بد للمجتمع الصناعي أن يعمل، فعلى نخبته الفكرية أن تهتم بأشكال التقدم التكنولوجي، وتقدِّرها. وقد عبَّر فلاسفة عصر التنوير عن ذلك الإيمان بالتقدّم: التنوير سيخلق تقدماً مادياً وسعادة.

كان ذلك الإيمان بالتقدم مزيجاً من الواقعية والسذاجة، هو واقعي لأن كل ذلك صار ممكناً علمياً وتكنولوجياً، وكان ساذجاً لأن

(4) نحن لا ننكر أنه يمكن علمياً، ويكون مثمراً توظيف تصور «الإنسان الاقتصادي» كفرضية، أي العمل بتأنٍّ وتدرّجٍ في الممارسة البحثية والاقتصادية، على أساس الافتراض أن البشر من وجهة نظر إحصائية دافعهم هو الكسب الاقتصادي ـ لكن من غير الادعاء بأن ذلك هو «جوهر الإنسان (اللاتاريخي)».



فلاسفة عصر التنوير استخفوا بالمسائل السياسية (من بين أشياء أخرى). وواقع الحال هو أن عصر التنوير أثبت عدم كفايته لتحقيق الرفاهية العامة. وبعد الحرب العالمية الأولى، إن لم يكن قبلها، تلقّى الإيمان بالتقدّم ضربته القاضية. ويندر أن نجد اليوم إنساناً متفائلاً بالمستقبل، بالمعنى الساذج والبريء لعصر التنوير في السبعينيات (1700).

فحوالى نهاية السبعينيات (1700)، بدأت الطبقة الوسطى الجديدة في إثبات نفسها في أوروبا الغربية ـ أولاً في بريطانيا ولاحقاً في فرنسا وألمانيا. حدث ذلك التحوّل على مستويات عديدة؛ أيديولوجية وسياسية واقتصادية. وبعد تأسيس الرأسمالية لحقت بها الليبرالية السياسية، شاملة الحرية الدينية وحرية الاجتماع. وكان هناك ميلٌ نحو نظام دستوري تكون الحكومة فيه خاضعة للرأي العام، عبر انتخابات منظَّمة، على الرغم من أن حق التصويت كان محدوداً، وتكون فيه سلطة سياسية تؤمن على الحياة والمِلكية، ولا تتدخل في الحياة الاقتصادية.

المذهب الليبرالي الاقتصادي

آدم سميث: يعتبر الاسكوتلاندي آدم سميث (The Scot Smith) (1723 ـ 1790) مؤسس الاقتصاد الكلاسيكي علماً مستقلاً. وكتابه الرئيسي هو ثروة الأمم (*The Wealth of Nations*) (1776). غير أن كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية (*The Theory of Moral Sentiments*) (1759) يظهر أن سميث لم يكن مؤيداً للنظرية المفيدة أن الإنسان هو فاعل اقتصادي ليس إلاّ.

رأى سميث أن السلع والإنتاج هما اللذان يحددان ثروة الأمة، وليس مقدار الذهب والفضة. وهاجم الحماية الاقتصادية: على



الحكومة أن لا تتدخل في شؤون التجارة والصناعة إلاّ في الحدود الدنيا. الاقتصاد يعمل بأفضل ما يكون عندما تكون الحرية الاقتصادية أعظم ما يكون. وعندما ينشد جميع الصناعيين والتجار زيادة أرباحهم وتعاظمها، فإن البحبوحة ستتعاظم أيضاً. وعندما يسمح للاقتصاد أن يعمل من دون تدخل الحكومة، فإنه يكون بذلك متبعاً القوانين الطبيعية، لأن الجميع ينشد زيادة منفعتهم الاقتصادية إلى أقصى حد. وتصير الأسعار طبيعية، أي عادلة. وتكون النتيجة حصول أعظم بحبوحة في البلاد. وهكذا، كان آدم سميث ليبرالياً من أتباع دعه ـ يعمل[5].

اعتبر سميث المنفعة الذاتية المحرّك للحياة الاقتصادية، مثلما اعتبر بنثام (Bentham) البحث عن اللذة هو المحرك الأساسي للإنسان.

«مشكلة سميث» تَمْثُل في التوفيق بين الاقتصاد والفلسفة الأخلاقية. وبوصفه فيلسوفاً أخلاقياً دافع سميث عن الفكرة التي تقول علينا التصرّف على أساس التعاطف مع الآخرين والاهتمام بهم، وكاقتصادي رأى أن على رجل الأعمال أن يلحق المنعفة الذاتية وعليه أن ينشد إغناء نفسه ـ حتى على حساب الآخرين. ورأى سميث أن منطق السوق يتضمن فكرة أن الرذائل الخاصة يمكن تحويلها إلى فضائل عامة بواسطة «اليد الخفيّة» للسوق. وهذا يظل إشكالية من المنظور الأخلاقي: فما هو خير لا يمكن إنشاؤه من أعمال لا أخلاقية، هكذا. والجواب عن مشكلة سميث يتطلّب منا أن نميّز بين

---

(5) تعبير دعه ـ يعمل (Laissez - faire) يرجع إلى المذهب الليبرالي الاقتصادي الذي قال بـ: «Laissez - faire, laissez- passer»، أي ليسمح للمنتوجات بأن تنتج بحرية أو أن تسوّق بحرية («بحرية» عنت من دون تدخل حكومي).



دائرة السوق/ الاقتصاد وتفاعلات الحياة اليومية. ومهما يكن من أمر، فقد أكّد سميث وجوب تنظيم السوق بالقانون والعدالة. وهذا مفاده أن سميث لم يحصر عمله باقتصاد السوق، بل شمل أيضاً إطاراً قانونياً ـ قومياً ودائرة تفاعل بين الاشخاص. وقد درس يورغن هابرماس مشكلة سميث لاحقاً (انظر الفصل 27) كمسألة تخص العلاقة بين «النظام» و«عالم الحياة».

ومثلما كانت أنطولوجيا ديموقريطس الذريّة ذات سحر لأنها ردّت كل شيء إلى مفردات بسيطة، كذلك كانت هذه الذرّية الاقتصادية (المذهب الفردي)، فصارت الظواهر الاجتماعية المركّبة بسيطةً وشفّافة. ومن الناحية المبدئية ينشد الأفراد دائماً مصلحتهم الاقتصادية، ومن الناحية المبدئية أيضاً يتصرفون عقلانياً بشكل صارم، لتحقيق ذلك الهدف. لذا، يمكننا أن نتنبّأ بما سيفعل الشخص الذكي الماكر في المواقف المختلفة. ويتحول عالم الإنسان وفقاً لهذا النموذج إلى نوع من لعبة كرات بلياردو اقتصادية، فيها يناور الأفراد الناشدين مصالحهم على الطاولة للحصول على عقود مريحة. لذا، يمكننا أن نغض النظر عن المظاهر «اللاعقلانية» للبشر والمؤسسات الاجتماعية ولبُنى السلطة ـ وبصورة أكثر دقة نقول كانت المحاولة بغية شرح كل النشاط الاقتصادي بواسطة ذلك النموذج.

من هذه التصوّرات، خلق وطوّر سميث واقتصاديون ليبراليون آخرون نموذجاً للسلوك العقلاني بين أفراد كثيرين ـ أي نظرية لعب خاصة **بالإنسان الاقتصادي** (Homo economicus) ـ لذا، كانوا المؤسسين لأحد أول العلوم الاجتماعية: الاقتصاد الكلاسيكي. وبكلمات أخرى نقول إن التصوّرات الأساسية الواردة في اقتصاد سميث تماثل التصورات الأساسية في الليبرالية الكلاسيكية.

غير أن سميث أكمل التصوّرات الليبرالية التقليدية بإضافة نظرية



السعر الطبيعي: يتلاقى الأفراد في السوق لتبادل السلع، ويتحدد سعر السلعة بالعلاقة بين العرض والطلب. وهذا يفترض وجود سوق حرّ، أي إن الدولة والمؤسسات السياسية لا تتدخل عبر تنظيم الأسعار.

هذا النوع من الشرح لتنظيم السعر يفترض أننا أفراد على شاكلة الذرّات، يفكرون بربحهم الخاص، وأن السلع المختلفة مستقلة إحداها عن الأخرى بحيث يمكن لكل شخص أن يصنف السلع المختلفة، ويختار من بينها. هذا النموذج يصلح للتبادل في سوق حيث الدولة والاحتكارات ملغاة وليست في الحسبان.

ولا ريب في أن سميث كان على معرفةٍ بعوامل أخرى، غير العرض والطلب، تؤثر في الأسعار، مثل سياسات الحكومة وامتيازات النبلاء الهرمية. وكما وظّف بنثام حسابه الخاص باللذة للوصف وللنقد وظّف سميث نموذجه كنقدٍ ووصف. لذا، هاجم العوامل التي تتدخل في السوق الحرّ. لم تكن نظرية سميث السياسية نظرية محضة، بل كانت أيضاً برنامجاً سياسياً: يجب إزالة العوامل التي تتدخل في السوق الحر، لأنها تعيق النظام الطبيعي. ومثل الليبراليين في النظرية السياسية فكّر سميث الاقتصادي أن الفردية الحرّة ستؤدي في المطاف الأخير إلى الانسجام الاجتماعي، إلى أعظم ازدهار مادي ممكن.

فضلاً عن ذلك، كان لسميث نظرة أخرى تختص بتنظيم السعر، نظرية أسعار السلع العادلة. وتفترض نظرية السعر الثانية هذه أن قيمة السلعة تساوي العمل المبذول فيها. فإذا استغرق نجّار عشر ساعات لكي يصنع كرسيّاً، واحتاج مزارع إلى خمس ساعات لينتج كيساً من البطاطا، فإن قيمة الكرسي تساوي قيمة كيسين من البطاطا. فإذا تقرّر أن يحسب السعر كذلك، فسيكون عادلاً، إذ سيتسلّم بقدر ما سيعطي. والتجارة عادلة، لأن جميع التجار يتلقّون بقدر ما يعطون.



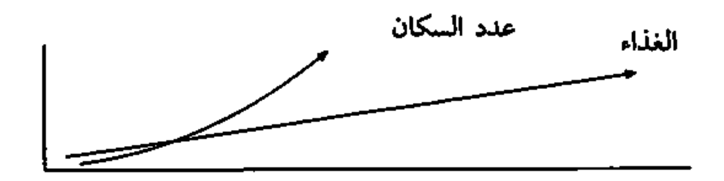
غير أنه يظل من الصعب تحديد قيمة العمل الذي يدخل في مادة من المواد. الوقت ليس وحده العامل المحدِّد، وبعض العمال أسرع وآخرون كسالى، وبعضهم مدرَّب وآخرون ليسوا بمدرَّبين. ثم نظرية السعر هذه تتعارض بمقدار ما مع نظرية السعر الخاصة بالعرض والطلب: فإذا حُدِّد السعر بواسطة العرض والطلب في سوق حرّ، فإن سعر السلعة يتغيّر بسبب العلاقة بين العرض والطلب، حتى لو ظل العمل المبذول في سلعة ما ثابتاً. لذلك، لا نستطيع أن نسوِّغ السعر المحدَّد بالعرض والطلب بالادعاء أن السعر يساوي مقدار العمل المبذول في السلعة.

ريكاردو ومالتوس

عزّز دايفد ريكاردو (David Ricardo) (1772 - 1823) وتوماس مالتوس (Thomas Malthus) (1776 ـ 1834) ليبرالية اقتصاد دعه ـ يعمل عند سميث. غير أنه، بينما ظن سميث أن الرأسمالية الحرة و«الطبيعية» ستنفع جميع الطبقات، رأى ريكاردو ومالتوس أن الطبقات العاملة لا بدَّ من أن تعيش قريبة من مستوى لقمة العيش. مع ذلك، دعم ريكاردو اقتصاد دعه ـ يعمل جذرياً: في حالة غياب التدخل الحكومي، سيظهر بشكل أوتوماتيكي أفضل انسجام ممكن بين المصالح الذاتية، حتى ولو وجب أن يعيش العمال في عوزٍ مادي، لسوء الحظ.

أما خط التفكير وراء هذه النظرية، فهو كما يأتي: ادّعى مالتوس أن الفقر في الطبقات الدنيا لا مفرّ منه، لأن عدد السكان ميّال إلى الزيادة السريعة، بينما مقادير الغذاء تميل إلى الزيادة على خط مستقيم.





لذلك، فإن زيادة عدد السكان ستتجاوز بشكل دائم الزيادة في كمية الغذاء. ولوصف الوضع بطريقة قاسية، نقول: إن الزيادة في الأجور لن تؤدي إلى زيادة في مستوى المعيشة عند الطبقات الدنيا، وإنما إلى زيادة في الأطفال. لذا، لا بدَّ من أن تعيش الجماهير في مستوى لقمة العيش، ودائماً كذلك، طالما لا توجد معايير أخلاقية أو اجتماعية تنقص من معدّلات الولادة. فيبدو أن هذه النظرية تريد أن تبرهن على أن الفقر في الطبقات الدنيا ضرورة طبيعية. إذ سيكون عملاً ضد الطبيعة أن يعطي الرأسماليون أجوراً أعلى للعمال، أو أن توفِّر الدولة ضماناً اجتماعياً. وهذا الوضع لن يؤدي إلاّ إلى زيادة غير طبيعية في عدد السكان، أي زيادة في السكان ليس عليها طلب (أي عمل متاح)، وهذا، بدوره، سيؤدي إلى مجاعة إضافية، وإلى الموت. لذا يجب السماح للاقتصاد بأن يتبع قوانينه الخاصة. وليس على الدولة أن تقوم بإصلاحات اجتماعية.

منافع العمل ثلاث، وهي: أجورٌ للعمال، وربح للرأسماليين، وتأجيرات لمالكي الأراضي. لذلك، يجب أن تكون أجور العمال في الحدّ الأدنى، أي كافية وحسب، ليبقى العمال على قيد الحياة، ويعيدون إنتاج قوة العمل. وهناك صراع آخر هو بين الرأسماليين (الصنّاع والتجار) ومالكي الأراضي.

وقد ادّعى الليبراليون أن المالكين، في هذا الصراع يؤلفون مجموعةً طفيلية، فمالكي الأراضي يؤجِّرون الأرض، لكنهم لا ينتجون شيئاً. لذا، يجب أن يتلقّى الرأسماليون أكثر، نسبياً، ويكون



تلقي المالكين أقل (قام ماركس، لاحقاً، بالهجوم نفسه على الرأسماليين. وقال إن الرأسماليين هم الطفيليون والعمال هم المنتجون).

وهكذا، تمثّل النظرية التي تقول إن أجور العمال تميل نحو مستوى لقمة العيش انفصالاً واضحاً عن النظرية التي تقول إن التحرير الذي تحققه دعه ـ يعمل يؤدي إلى تحسن وضع كل إنسان. وكان الحاصل أن تلقّى التوقع المتفائل بالتقدم أيضاً ضربته القاضية: لم يعدْ من الممكن تبرير عدم المساواة، الآن، بالقول بتوقعات تحسّن لاحقاً. غير أن نظرية الأجور هذه برّرت الظلم القائم على أساسٍ جديد: ما لدينا، بعد كل شيء، إن هو إلاّ أفضل تنظيم ممكن، فهو طبيعي، وهو أفضل ما يمكن أن نملك، وأي شيء آخر ستكون له نتائج أسوأ. وفي الوقت ذاته إن نظرية الأجور عنت أننا لا نستطيع أن نفكر إلاّ بمفردات الأفراد: فهنا توجد طبقات متضادة. وقد افترض ريكاردو أن الاقتصاد في المدى الطويل سيتجه نحو الركود مع أجور منخفضة وربح قليل ـ جزئياً، نتيجة الزيادة بعدد السكان، ولمقدار محدود من المكان لإنتاج الطعام. (انظر النظريات التي تتحدث عن الأزمات الداخلية، والنمو بمعدل صفر).

لقد وصف ريكاردو ومالتوس الرأسمالية الفردية الخاصة التي احتالت على العمال وسلبتهم حقوقهم بالادعاء أن مثل ذلك الاستغلال طبيعي. كانت عقيدة دعه ـ يعمل الشديدة تلك بمثابة الأوج الذي بلغته الليبرالية. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، راحت الليبرالية الاجتماعية تؤثّر في النظريات السياسية (جون ستيوارت مِل)، أو أدّت إلى إصلاحٍ اجتماعي (قوانين العمل، وحق العمال في التنظيم).



روسو ـ ردّ فعل ضد فلسفة عصر التنوير

حياته: ولد جان ـ جاك روسو (Jean - Jacques Rousseau) (1712 ـ 1778) في مدينة جنيف في بيئة كالفنية(ه). توفيت أمه باكراً، وعندما كان عمره عشر سنوات، اضطر والده إلى الهرب من سويسرا. وترعرع الولد في كنف أقاربه، وبدأ حياته متجولاً في فرنسا، في معظم الأحيان، وفي الجزء السويسري الذي كان يتكلم اللغة الفرنسية. وحوالى الثلاثين من عمره استقر روسو في باريس مؤقتاً، وهناك قابل فلاسفة ينتمون إلى عصر التنوير، مثل فولتير. وأرسل الأطفال الذين أنجبهم من تيريز ليفاسور (Thérèse Levasseur) إلى مأوى للأطفال. وفي عام 1750 ربح روسو جائزة قدّمتها أكاديمية ديجون (Dijon) لمقالة حول موضوع: «هل أسهم التقدم في العلوم وفي الآداب في تحسين الأخلاق؟ وفي إجابته، عارض التفاؤل السائد التقدم. لقد واجه روسو صعوبات كثيرة مع فلاسفة عصر التنوير بقدر ما واجه من صعوبات مع الناس عموماً: فقد تابع حياته جوّالاً، جغرافياً وروحياً. وفي عام 1766 التقى هيوم في لندن، لكن لم يمضِ وقت طويل حتى تشاجر معه أيضاً. وتوفي روسو في عام 1778، ووضع رماده في ما بعد في البانثيون (Panthéon) في باريس.

وشملت أعماله **بحث في العلوم والفنون** (*Discours sur les sciences et les arts*) (1750)، **خطاب حول أصل التفاوت وأسسه بين البشر** (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) (1755) **في العقد الاجتماعي** (*Du contrat social*)

(ه) كالفن (Calvin) هو اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي (1509 ـ 1564) الذي قال، إن قَدَر الإنسان مرسوم قبل الولادة.



(1762)، إميل أو في التربية (*Émile ou de l'éducation*) (1762) اعترافات (*Confessions*) (1782).

لقد قلنا إن فلسفة عصر التنوير الفرنسية يمكن تفسيرها بالقول إنها كانت سلاحاً للفرنسيين الذين ظهروا في السبعينيات (1700)، وكافحوا ضد الحكم المطلق، وضد امتيازات النبلاء ورجال الكهنوت بغية كسب السلطة لأنفسهم. وفي ذلك الصراع غالباً ما استخدم مؤيدو عصر التنوير من الفرنسيين مفاهيم مثل الفرد والعقل والتقدم. ونظرياً يمكن الاعتراض على هذه الأفكار، وسرعان ما انبثق هذا النقد النظري: فظهر تحليل فلسفي لمفهوم العقل (بخاصة من هيوم وروسّو أيضاً)، ونقد فلسفي وسوسيولوجي لمفهوم الفرد (روسّو وبيرك أيضاً)، ونقد سوسيولوجي للإيمان بالتقدم (روسّو).

كان جان ـ جاك روسّو شخصية فكرية معقّدة جداً، ويمكننا هنا أن نقدم تأويلاً واحداً لنواحي معينة من مؤلفاته.

يمكن لرعاية العقل والتفاؤل بالمستقبل في أوساط مفكري عصر التنوير أن تكون ضحلةً وغامضة في صورها المتطرفة. لذا، تسهل مهاجمة هذه الأفكار وتحويلها إلى ضدّها لتبرير رعاية المشاعر والتشاؤم الشكّي. وكان زلزال مدينة لشبونة (Lisbon) في عام 1755 كافياً لزعزعة تفاؤلية ذلك اليوم: إذا كنا نعيش في عالم كامل، فكيف يمكن لشيء مثل ذلك أن يحدث؟ ووجد الشاكّ فولتير هدفاً سهلاً في روايته كانديد (*Candide*) التي وضع فيها تمثيليات مضحكة ساخرة بالصور الساذجة للتفاؤل بالمستقبل، وبالاعتقاد الذاتي في أننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة[6].

(6) كان فولتير يهاجم لايبنتز، بشكل خاص.



تابع روسّو ردّ فعله السلبي ذاك على فلسفة عصر التنوير. ففي حين مارس فلاسفة عصر التنوير جانباً رعائياً واحداً من جوانب العقل، قدَّم روسو رعاية المشاعر وتهذيبها. وحيث أثنى فلاسفة عصر التنوير على الفرد وعلى المنفعة الذاتية، راح روسو يمتدح المجتمع والإرادة العامة (la volonté générale). وحيث امتدح فلاسفة عصر التنوير التقدمَ، ذهب روسو إلى إعلان «العودة إلى الطبيعة». وهذا لا يعني أن روسو كان على تضاد مع عصر التنوير في جميع النقاط. فهو غالباً ما شارك مشاركة كاملة بوجهات نظر فلاسفة عصر التنوير، مثل النظرة التي تقول إن الإنسان هو خيّر بشكل أساسي. وفي حين رأى فلاسفة عصر التنوير أن أصل الشر يَمْثُلُ في الجهالة وعدم التسامح المحفوظين من التقاليد والامتيازات، وأن العلاج هو بالتنوير - فعندما يفوز العقل والعلم فإن الخير في الإنسان سيظهر على خطى تقدم الحضارة - فكّر روسو بخلاف ذلك، قال إن أصل الشرّ في الحضارة. وشكلت هذه الفكرة الجزء المثير من مقالته التي ربحت جائزة أكاديمية ديجون: حيث أعلن أن الحضارة قادت إلى حياة مصطنعة ومنحطّة. وهنا نجد نقد روسو للإيمان بالتقدم بمثابة مقدِّمة إلى الرومانسية (Romanticism): الحضارة والعلوم يفسدان الخير الطبيعي في الإنسان.

لذا، فإن روسو أعلن عن وجوب عودتنا إلى الطبيعة. ولم يعنِ روسو بذلك الرغبة في الحياة البدائية. فروسّو أكّد أن الكائن البشري هو جزء من المجتمع. فبرأيه علينا العودة إلى الطبيعة بمعنى «أن نعيش حياة طبيعية وفاضلة في متّحد اجتماعي». لذا، رفضت أطروحة روسو على السواء ما اعتبره الانحطاط المصقول بتطرف، والبدائية غير المتمدنة.

يمكننا أن نفسّر هجوم روسو على فلاسفة عصر التنوير باعتباره



ردّ فعل الطبقات الوسطى ـ الدنيا ضد الطبقات العليا[7]: روسو أقام تعارضاً بين الفضائل والقيم البسيطة للناس العاديين ـ مثل حياة الأسرة والحنو والاحترام الديني والعمل المخلص في الحِرَف وفي الزراعة ـ وحنكة العقل وبرودته وحساباته، صفة التجار الكبار والعلماء. وكانت فكرته أبعد ما يكون عن إرادة العودة إلى الأحوال البدائية، إذ ذهب إلى تمجيد الحياة البسيطة للطبقات الوسطى ـ الدنيا. ودافع عن الحدس الأخلاقي البسيط والإيمان اللافكري عند الناس المتواضعين ضد الذكاء الحاد عند المفكرين الذين لم يكونوا يعتبرون أي شيءٍ مقدّساً. وهكذا، مثَّل روسو الطبقات الوسطى ـ الدنيا المهتاجة والمضطربة التي كانت مقتنعة بسموّها الأخلاقي، لكنها صُدمت بالنقد الفكري للإيمان والتقاليد المحترمة في الزمان. ولمّا كانت الطبقات الوسطى ـ الدنيا مفتقرةً إلى التعليم لتدافع عن قيمها عقلياً، فإنها غالباً ما كانت ترد بشجب قومي للعقل، وبمديح عاطفي للمشاعر.

وبما أن المواطن المحترم في الطبقة الوسطى ـ الدنيا لا يستفيد، شخصياً، من التقدم العلمي والاقتصادي، فإن التغيرات الاجتماعية، لا تبدو «تقدماً» دائماً. وغالباً ما كان المواطن في الطبقة الوسطى ـ الدنيا مصدوماً بمظاهر الإبداع والتجديد المخيفة، وبما بدا لا أخلاقياً ولا إنسانياً. أما مواطن الطبقة العليا، فكان يمتدح الفرد ويدافع عن حرية التجارة وحرية التعبير، غير أن تلك فضائل الأقوياء، أمّا فضائل الضعفاء في المجتمع فكانت في التضامن والاجتماع. وكان روسو مثل الطبقات الوسطى ـ الدنيا، إذ امتدح روسّو الحياة الأسروية والمصالح العامة. فالفضائل، مثل فضيلة

---

(7) توجد وجوه شبه بين أفكار حركة اللامتسرولين (Sans - Culottes) (وهي حركة جماهيرية متطرفة في زمن الثورة الفرنسية)، وأفكار روسو: إذ تشاركا في الملكية و«إرادة عامة» سيّدة وتعليم عمومي لجميع أعضاء الدولة.



التضامن الاجتماعي موزعة توزيعاً متساوياً أكثر من القدرة على الحسابات العقلية وحسابات الربح. لذلك، غالباً ما كانت الطبقات الوسطى - الدنيا (والعمال) تؤكد المساواة وليس الحرية الفردية وأسلوب الحياة الشخصية. وغالباً ما كانت الطبقات الوسطى - الدنيا تقليدية ومطيعة، بينما كانت الطبقات الحاكمة تركز على المصلحة الذاتية العقلية، وتطالب بحق الاختيار لأنفسهم. وسوف لا نتمادى في تفسير روسو كواحدٍ من الطبقة الوسطى - الدنيا، غير أن هذا التفسير قد يعطينا فهماً لبعض مواقفه الأساسية.

من روسّو إلى كَنْت كان هناك ميلٌ لتوظيف الفلسفة للدفاع عن الدين والأخلاق ضد محاولات عزو كل رؤية صحيحة إلى العلوم الطبيعية. ومن روسو إلى بيرك وهيغل كان هناك تقليد يشك بالتصوّر الفردي للفرد، ويحاول تصوّر المجتمع والفرد مترابطين.

ويعتقد روسو بوجود توتّر في العلاقة المتبادلة بين الفرد والمتَّحد الاجتماعي. وهنا، سوف نركِّز على نقد روسو للمذهب الفردي الذي كان مسيطراً في زمانه. هذا المذهب الذي انطلق من هوبز إلى لوك وإلى الليبراليين الفرنسيين والبريطانيين في السبعينيّات (1700) يتصوّر الفرد كإنسان كامل التطوّر - ذي مصلحة ذاتية وقدرة على الحساب ورغبة في اللذة والربح، وله مفاهيم واضحة عن الملكية واللغة والقدرة على التجارة. وذلك كله كان قبل نشوء الدولة التي اعتبرت وسيلة لحماية المبادرة الخاصة والملكية الخاصة، فالدولة عديمة القيمة الذاتية.

وانسجاماً مع النظريات الفردية التي تقول بنشوء الدولة من عقدٍ، اتَّبع روسو خط نقاشٍ انطلق من حالة الطبيعة، وانتهى بعقدٍ اجتماعي. غير أن المسألة عند روسو لم تكن مجرد مسألة فكرتين متميزتين؛ فكرة حالة الطبيعة وفكرة مجتمع مشكَّل بالدولة، وتحوّل أحدهما إلى الآخر، أي: تشكيل المجتمع بواسطة عقد، فاختبار



روسو العقلي أعاد بناء التطور التدريجي للمجتمع والإنسان الذي كانت نتيجته النهائية ظهور المجتمع المنظَّم سياسياً.

لذا، يمكننا القول إن روسو بقي على علاقة وثيقة بأفلاطون وأرسطو. فهو مثلهما، ينشد أصل القدرات البشرية، مثل اللغة والعقل والفضيلة. ومثل هذين الفيلسوفين اليونانيين أشار إلى المجتمع: البشر يطورون قدراتهم عبر الحياة الاجتماعية المشتركة. فالإنسان هو المكتمل التطور والمجتمع بعمر واحد. وأساسياً، لا نستطيع أن نتخيَّل الفرد المكتمل التطوّر من دون المجتمع. وبانسجام مع أفلاطون، تقدم روسو خطوة إضافية، وقال ليست المسألة محصورة بفكرة أن الإنسان المكتمل التطوّر مرتبط بالمجتمع بطريقة داخلية، بوصفه مواطناً ـ في ـ مجتمع، وإنما المجتمع له قيمة في ذاته أيضاً، فالمجتمع يشمل الروابط العملية والمشاعر الوثيقة التي تربط الأسرة والأصدقاء معاً.

وقد هاجم روسو النظرة التي تقول إن المصلحة الذاتية العقلية المحض يمكنها أن توحِّد المجتمع. فما يربط البشر ويضمهم في مجتمع هي المشاعر والمواقف العميقة الجذور، لا الحسابات السطحية المتعلقة بالربح وباللذة. فالمجتمع يقوم على المشاعر وليس على العقل. وهنا، يصوغ روسو نقداً مهماً للمذهب الفردي الليبرالي. فروسو مثله مثل اليونانيين القدماء، نظر إلى المجتمع كمجتمع صغير، كما في «دولة ـ المدينة» في جنيف.

لم يكن روسو قومياً، رغم أن أفكاره طبقت لاحقاً على الدولة القومية. فقد بدا المذهب الفردي عند روسو مثل المذهب القومي والمذهب الكوزموبوليتاني العالمي، مجرد تجريد متطرف بصورة أساسية. فما هو حقيقي وعملي هما الأسرة والمتّحد الاجتماعي المحلّي، حيث يعرف المواطنون احدهم الآخر، وحيث هم مترابطون. وهكذا مثَّل روسو ردّ فعل محافظ ضد المذهب الفردي



والمذهب القومي اللذين كانت الطبقات العليا تدافع عنهما. وكما سوف نرى لاحقاً اعتبر المحافظون والاشتراكيون الروابط الاجتماعية أساسيةً ـ مقابل المذهب الفردي الليبرالي.

كلا المذهبين الفردي والجمعي يميّزان بين عاملين، هما الفرد والدولة. غير أن روسو، مثل أفلاطون قبله، انتقد بشكل أساسي التمييز ذاته: فالجوهري هو الإنسان ـ في ـ المجتمع. ويمكننا أن نضيف فنقول إن روسو لم يكن ثورياً: فقد أيّد حق المِلكية ـ في الوقت نفسه الذي انتقد فيه عدم المساواة في أحوال المِلكية (في كتابه **خطاب حول أصل التفاوت وأسسه بين البشر**).

وهكذا نرى أن أفكار روسو تشير إلى اتجاهين مختلفين، فقد اعتقد أن المجتمع ضروري وله قيمة أخلاقية. لذا، لم يكن روسو ضد جميع أشكال الحضارة أو كان لصالح فكرة «العودة إلى الطبيعة» التبسيطية. وبقدر تفكيره أن البشر هم جزء من المجتمع واقعياً، فإن استعماله لتعابير مثل «حالة الطبيعة» و«عقد اجتماعي» يثير إشكالية. غير أنه امتدح طريقة حياة الفرد في «حالة الطبيعة»، وأدان المجتمع في زمانه لكبحه فضيلة الإنسان الطبيعية وحكمته وسعادته.

وهكذا، رأى روسو أن علينا تجنُّب البدائية والحضارة المنحطة، والكفاح في سبيل مجتمعٍ حقيقي. غير أن السؤال هو: ما المجتمع الحقيقي؟ فوقائع زمانه السياسية تميّزت بالفردية والقومية. وعندما تناول آخرون أفكار روسو عن المجتمع الحقيقي حوّلوها إلى تمجيد للدولة القومية (المدنية)، دولة الزعيم (Führer) (هتلر)، ودولة الحزب (لينين). وإذا كان لروسو موقف واضح نسبياً ضد النظرة الميكانيكية والذرّية إلى المجتمع التي قال بها الليبراليون، فإن كيفية ارتباط أفكاره بالمذهب المحافظ السياسي وبالمذهب الاشتراكي غير واضحة.



لذا، فإن التصوّر الأساسي لإرادة الشعب العامة حمل علامة تعريف غامض، فليست هذه الإرادة العامة مجموع وجهات نظر الأحزاب السياسية أو الممثلين في المجلس القومي. الإرادة العامة هي بطريقة غير تحديدية «إرادة الشعب» الحقيقية. الإرادة العامة عند روسو تشمل مصالح المجتمع مقابل جميع المصالح الخاصة.

فضلاً عن ذلك، فقد اعتقد روسو أن الإرادة العامة «هي دائماً على حق»، فإذا أراد أشخاص شيئاً غير الإرادة العامة، أي ما يريد الشعب «حقيقة»، فإن مثل هؤلاء الأشخاص لا يعرفون ما هي أفضل مصالحهم، أو ما يريدون حقيقةً. لذا، ليست المسألة مسألة إلزام كل واحدٍ بالخضوع للإرادة العامة. فقد رأى روسو أنه حيث تحكم الإرادة العامة يستحيل وجود إكراه. غير أن النقطة المهمة هي كيف نعرف ما هي الإرادة العامة في كل مرة تثار فيها مسألة عامة. وعلينا أن نسأل أيضاً من له السلطة (والقوة) لتحديد ما هي إرادة الشعب الحقيقية؟ ثم، هناك شكٌ في ما إذا كانت جميع الرغبات الفردية تتطابق في مصلحة عامة واحدة. لم يشرح روسو، بشكل صحيح، كيف نضمن بواسطة المؤسسات أن صوت الإرادة العامة قد سمع، حتى لا تقرر مجموعات القوى اللاشرعية ما هي «الإرادة العامة»، كما لم يشرح روسو كيف لنا أن نؤمّن مصالح الأقلية.

وعلى الرغم من أن التقليد الليبرالي أغفل المظاهر العضوية للمجتمع غالباً، لكنه أثار معنىً مساعداً في تطوير النماذج المؤسساتية التي يمكنها أن تؤمّن العملية السياسية ضد الاستعمال الأثيم للقوة. وكانت نظرة روسو العضوية إلى المجتمع قد أهملت بمقدار كبير المسائل المؤسساتية. وانطلاقاً من نظرية الإرادة العامة يمكن لهتلر، ولديغول أن يدّعيا أنهما الناطقان الحقيقيان باسم المصالح الحقيقية للشعب التي ترتفع فوق المصالح الخاصة. وهنا، ننتهي بمسألة



مؤسساتية ونظرية، وهي: عندما لا يكون التعبير عن الإرادة العامة واضحاً مؤسساتياً، فإننا نواجه خطراً مفاده أن يفرض حكام اعتباطيون إرادتهم على أنها الإرادة العامة.

في المجتمع المحلّي، في المنزل وفي القرية، لا يوجد ضرر من استعمال الإرادة العامة. وهنا، نقع إلى نوعٍ من الديمقراطية المباشرة، غير أنه من الخطر بمكان بناء المجتمع الحديث على مثل هذه الإرادة العامة التي لا تؤمّنها المؤسسات. لذا، فإن نظرية المجتمع العضوي عند روسو بتأكيدها الروابط العاطفية بين الناس وإهمالها للمؤسسات، تؤدي بالتالي إلى رعاية لا عقلية ورومانسية للمجتمع. إن افتقار روسو إلى نظرية في المؤسسات عنى أن فكرة الإرادة العامة خدمت الثورة الدائمة [كما عند روبسبيار (Robespierre) أو ماو (Mao)] ـ أي إرادة الشعب العفوية يجب أن تقود الحكم ـ والدولة القومية المستقرة (كما عند بيرك) ـ أي إرادة الشعب يخلقها التقليد المستمر.

إدموند بيرك ـ ردّ الفعل المحافظ

الفيلسوف إدموند بيرك (Edmund Burke) (1729 ـ 1797) الإيرلندي المولد، كان يُدعى، غالباً، أب مذهب المحافظة، كما كان جون لوك يعتبر أباً للمذهب الليبرالي. كانت كتابات بيرك، مثل كتابه **تأملات حول الثورة في فرنسا** (*Reflections on the Revolution in France*) (1790) بمثابة ردّ فعل على اندلاع الثورة الفرنسية وعلى رعاية العقل من فلاسفة عصر التنوير، فهؤلاء الفلاسفة نصّبوا العقل فوق التقليد، والفرد اللاتاريخي فوق المجتمع، غير أن بيرك رأى خلاف ذلك: إذ اعتبر التقليد أعلى حكمةً من نظريات المفكرين. فالمجتمع والتاريخ، لا الفرد اللاتاريخي المنعزل، هما الأساسيان. يمكننا أن نلخّص المذهب المحافظ عند بيرك باعتباره مغايراً للمذهب الليبرالي في عصر التنوير.



المذهب الليبرالي في عصر التنوير	مذهب بيرك المحافظ
العقل فوق التقليد. الفرد (لا المجتمع والتاريخ)	التقليد فوق العقل. المجتمع والتاريخ (لا الفرد)

لذا، يمكننا أن نتكلم على ردّ فعل محافظ جسّده بيرك. لم يحدث ردّ الفعل ذاك على المستوى النظري، فقد مثّل بيرك، سياسياً، ردّ فعل ضد تطرف المواطنين الفرنسيين خلال الثورة: فقد أطيح بالملك والنبلاء ورجال الكهنوت من الساحة السياسية. وهكذا، يبدو بيرك من المنظور الفرنسي مدافعاً عن النبلاء ضد المواطنين.

تماماً، مثلما يمكننا أن نعتبر المذهب الليبرالي أيديولوجيا الطبقة الوسطى العليا، يمكننا تأويل المذهب المحافظ بأنه أيديولوجيا النبلاء. وينطبق هذا التأويل جيداً على أيديولوجيين بارزين في الوسط المحافظ الفرنسي في ذلك الزمن، مثل جوزيف دو ميستر (Joseph de Maistre) ولويس بونالد (Louis Bonald) الكاثوليكيَّين. وقد يصح النظر إلى الأيديولوجيات المحافظة في أواخر السبعينيّات (1700) (مثل ما كان عند هيوم وبيرك) بأنها تعابير عن نقدٍ للمذهب الليبرالي ناشئ من المواطنين أنفسهم. أما كون تلك الأيديولوجيات المحافظة ملائمةً للنبلاء، فمسألة أخرى. وإذا اتخذنا المخطط الآتي كأساسٍ، فإن المذهب الليبرالي ومذهب المحافظة يظهران كضدين نظرياً وسياسياً:

	المذهب الليبرالي	المذهب المحافظ
الأساس الاجتماعي	المواطنية العليا	المواطنون والنبلاء
التصور الأساسي	الفرد (العقد والدولة)	الإنسان ـ في ـ المجتمع
الصفات	لاتاريخية فردية ـ أنانية (تعاظم اللذة/ الربح، الحرية الفردية من دون إكراه)	تاريخية ـ ثقافية: لها قيم مشتركة (حياة ذات معنى، تحقيق منسجم للقدرات في مجتمع عضوي ـ تاريخي)



يشترك المذهب الليبرالي مع المذهب المحافظ في أنهما مثبتان في الطبقة العليا، أي: مذهب المحافظة موجود في بعض أقسام الطبقة الوسطى وفي طبقة النبلاء الآفلة شمسها، والتي كانت مسيطرة في اقتصاد إقطاعي سابق، والمذهب الليبرالي منتشر في الطبقة المتوسطة المزدهرة، مدعوماً باقتصاد رأسمالي خاص.

استعملت كلمة مذهب محافظ مثل معظم الملصقات السياسية بطرق مختلفة. ويمكننا أن نستعمل مفهوماً صورياً لمذهب المحافظة، بتعريف هو «إرادة الاحتفاظ بما هو موجود»، من دون أي تعريف محدَّد لكلمة موجود، سواء أكان اقتصاداً أو بيئة أو ثقافة أو أشكال حكم أو كان مجتمعاً إقطاعياً أو رأسمالياً أو اشتراكياً، فيكون المضاد للمحافظ بذلك المعنى تغييرياً، بمعنى «يريد تغيير ما هو موجود».

ذلك التعريف يتجاهل الناحية التاريخية إلى الحدّ الذي يسمح لنا بالسؤال عما إذا كان توما الأكويني أو جوزيف ستالين أو رونالد ريغان «محافظين» بمعنى أن كل واحدٍ منهم أراد أن يحافظ على نواحٍ جوهرية من مجتمعه. وخلافاً لهذا المفهوم الصوري لمذهب المحافظة، يمكننا أن نعتبر مذهب المحافظة مسألة تتحدَّد بمضمونها، فنفهم مذهب المحافظة بمعنى إرادة الاحتفاظ بشيء خاص (سواء أكان نظاماً ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً) عندئذٍ، سيكون من الطبيعي أن نتكلم على رغبةٍ في المحافظة على قيم محدَّدة مثل صور للحياة ذات معنى، في مجتمع محلي تقليدي، أو تنوع إيكولوجي. ويمكننا أن نستعمل مصطلح **مذهب القيمة المحافظ** للدلالة على هذا النوع من مبدأ المحافظة الذي يتحدَّد بمضمونه.

ومبدأ المحافظة، مثل الأيديولوجيات الأخرى، هو في الوقت ذاته ظاهرة في مجتمع، تحددها شروط اجتماعية وتاريخية، وهو نظرية تدّعي أنها تنطق بالحقيقة عن المجتمع.



وإذا كنا نرغب في تنقية مفهوم مذهب المحافظة الذي يتحدَّد بمضمونه: ستفيدنا البداية بالطور الأول لمبدأ المحافظة (كما عند إدموند بيرك)، عندما كان مبدأ المحافظة مضاداً بوضوحٍ للمذهب الليبرالي لذلك الزمان (وكان التضاد الرئيسي عند بيرك مع فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين). وفي حين انشغل الليبراليون بتصورات أساسية هي الفرد والعقل والتقدم، وعارضوا بالفرد المستقل الحر والمساوي لسواه، التقليديّ بمواقفه وبناه الموروثة، فإن مذهب المحافظة تمركز في الفكرة الأساسية عن الإنسان المفيدة أنه مشكَّلٌ بما تسلَّمه، بإرثٍ يمكن تحسينه، ويجب تحسينه بعناية، لكن يجب عدم إلغائه فلا تحصل كارثة. وفي حين يمكن القول إن المذهب الليبرالي هو مذهب فردي فلسفي ـ اجتماعي منشؤه أفراد أحرار منفصلون متنوِّرون بالمصلحة الذاتية ـ وجميعهم ينشد أفضل المصالح ـ حتى أن الحياة الاجتماعية اعتبرت ناشئة كانسجامٍ غير مقصود بين أفعال الأفراد الأنانية ـ فإن مبدأ المحافظة ذاك يمكنُ وصفه بأنه اتخذ الجسم العضوي نموذجاً له، فقال: إن المجتمع أكثر تعقيداً مما يمكن أن يتصور الليبراليون بنماذجهم الفاتنة، لكن التبسيطية. بالنسبة إلى المحافظين، يبدو كل شيء مترابطاً، وبالتالي متحابكاً مع كل شيء حتى إن أحداً لا يستطيع أن يعاينه كله ويغيره إلى شيء أفضل بمقاييس بسيطة وجذرية، أي بتغييرات ثورية. المجتمع عبارة عن كيان عضوي مركَّب ينمو، وليس آلةً يمكن تغييرها في ليلة واحدة بواسطة تعديلات بسيطة. والإصلاحات غالباً ما تكون ضرورية ومرغوبة بغية المحافظة على النواحي القيمة للبنى القائمة، لكن يجب القيام بالإصلاحات بعناية، وخطوةً بخطوة. ويجب على كل فردٍ، وكل حزب أن يدرك أن التقليد يجسِّد حكمةً هي أعمق من الفهم المحدود لأي شخص. وعلينا أن ندرك أنه لا توجد حلول بسيطة ونهائية تعطينا الحق بإلغاء إرثنا وإدخال شيء جديد هكذا وبخفة،



فالمجتمع قام على تفاعلٍ بين الجماعات والأجيال. والتطور الاجتماعي يتطلّب وقتاً.

وهكذا، نرى أن مبدأ المحافظة، مثله مثل المبدأ الليبرالي، ليس مجرد نظرية تختص بمؤسسات سياسية محدَّدة، مثل أشكال الحكم والحقوق والأنظمة القانونية والاقتصادية، فهو يمثِّل نظرة أساسية إلى ما هو المجتمع وما هو الإنسان حقيقةً، وما يمكن أن نعرفه عنهما. وتدّعي هذه النظرة أنها تملك أنسب الوسائل لفهم المجتمع فهماً صحيحاً، وبالتالي للتصرف تصرفاً صحيحاً.

وفي ذلك أيضاً زعمٌ يفيد أن مذهب المحافظة يعرف ما هو القيِّم أكثر من الأيديولوجيات المتنافسة. غير أن المسألة لا تنحصر في مسائل القيمة لتكون للأيديولوجيات المختلفة نظرات مختلفة. ليست المسألة، ببساطة، في القول إن ما دعوناه مذهب المحافظة على القيم أكَّد حياة ذات معنى وتحتل مكانها في التاريخ معيارياً، أكثر من المذهب الليبرالي ـ بينما المذهب الليبرالي، من جهة أخرى، أكَّد بشدة الوزنَ المعياري لفرص الفرد لزيادة أرباحه الخاصة إلى الحد الأقصى، طبقاً للمصلحة الذاتية المتنوِّرة. ويمكن إرجاع الفروق بين هذه الأيديولوجيات إلى فروق أساسية في النظرة إلى ما نكون ككائنات اجتماعية، وما نستطيع أن نعرف.

ليس غريباً القول إن فرقاً مهماً بين المذهب الليبرالي ومذهب المحافظة يَمْثُلُ في نظرتيهما إلى الحرية ـ وبكلام تقريبي نقول إن المحافظين يعتبرون النظام والسلطة أهم من الحرية الفردية، بينما يعتبر الليبراليون الحرية الفردية هي الأهم، فلا تسويغ للنظام والسلطة إلاّ عندما يخدمان تلك الحرية. غير أن نظرتنا إلى ما هي الحرية ورأينا في قيمتها مرتبطان بنظرتنا بما هو الإنسان وما هو المجتمع، وهي نظرات غالباً ما تبقى بلا تعبير في الخطاب السياسي اليومي، لذلك لا تبحث



لجهة إمكانية الدفاع عنها. وعندما نتحدث عن الحرية، نفترض وجود إنسان حرّ من شيء، أو حرٌ من إنسان آخر، وبكلمات أخرى لا بدّ من أن تكون عندنا آراء أساسية معينة عما هو الإنسان وما هو المجتمع (لذا، هناك الآراء الفلسفية ـ الاجتماعية والإبستيمولوجية المختلفة حول العلاقة بين الفرد والمجتمع والمعرفة).

قد يتفق مبدأ المحافظة مع المذهب الاشتراكي بمقدار ما في تعارضهما مع المفاهيم المتطرفة للفرد في المذهب الليبرالي الكلاسيكي. وانسجاماً مع هذا الموقف النقدي من المذهب الفردي الليبرالي، وانسجاماً مع نظرة أكثر إيجابية للنظام وللسلطة، كان للمحافظين أيضاً نظرة إيجابية (أو براغماتية) لدور الدولة في المجتمع أكثر من نظرة المذهب الليبرالي الكلاسيكي (سواء أكان ليبرالية اقتصادية أو ليبرالية ثقافية). ويمكن تمييز المذهب المحافظ عن الرعاية الفاشيّة للنظام وللسلطة في أن المحافظين يدعمون النظام الاجتماعي الذي ينمو نمواً عضوياً، وينأون بأنفسهم عن النظرة السياسية التي تقول إنه بإمكان خلق نظام جديد عن طريق الإكراه والعنف.

وافق إدموند بيرك، بمقدارٍ ما، على نقد هيوم للعقل ولفكرة الحقوق الطبيعية، وبمقدارٍ كبير وافق على نقد روسو للمذهب الفردي خلال عصر التنوير. ومثله مثل هيوم، وضع بيرك المشاعر والعادات والأعراف في تعارضٍ مع العقل.

ومثل روسو عارض المذهب الفردي بالمجتمع، غير أنه نظر إلى المشاعر والعادات والأعراف والمجتمع في ضوءٍ تاريخي: التاريخ والتقليد مقدّسان، فيلزم احترامهما. وهذا عنى من الوجهة السياسية أن بيرك كان ضد كل إصلاحٍ يقوم، بحسب رأيه، على إنشاءات نظرية، ولا ينمو نمواً عضوياً من الماضي. هناك شكّ بالتغييرات الثورية وبالتخطيط الاجتماعي الواعي. يجب أن ينمو المجتمع كالنبات. ومثل الذين يعملون في الحدائق، علينا أن نقوم بتهذيبٍ معتدل (إصلاح



سياسي)، لكن علينا أن لا نتدخَّل بالنمو العضوي عبر الثورة والتخطيط، فالتقليد له قيمة وحكمة في ذاته عند بيرك. وبذلك يكون بيرك قد مثَّل أيضاً مبدأ محافظة صوري معين: فما تمَّ حفظه في مدة زمنية معينة له الحق في الحياة فيجب احترامه. غير أنه إذا حصل تطرف في تطبيق المبدأ المحافظ الصوري هذا، سينتهي بنا الأمر إلى احترام مذهب الانتهازية، والدفاع عن جميع أنواع الحيل باسم مذهب المحافظة ما بقيت «موجودة». ومع أن بيرك كان بوضوح ضد الثورة، امتدح الاستمرارية التاريخية، وظلت هناك أوضاع مهمة أراد الحفاظ عليها، فهو ليس بالمحافظ الصوري الانتهازي.

وهكذا، نرى أن بيرك ناقش لصالح مجتمع لا يقوم على المصلحة الذاتية الحسابات ذاتها، بل على الجماعات العضوية، مثل الأسرة والجوار. والناس في هذه الجماعات الحميميّة مرتبطون واحدهم بالآخر بروابط عملية وعاطفية، من دون مبادئ أو متطلبات خارجية.

هذا المتّحد الاجتماعي الواقعي يختلف من شعب إلى شعب، فليس هناك مجموعة واحدة من التقاليد والأعراف تصح في كل مكان. وأشكال الحياة المختلفة هذه تقوم، وبمقدار كبير، على الأعراف، وليس على الطبيعة. وبوصفها أعرافاً لا يمكن تجنبها، أي يجب أن يكون لنا شكل من أشكال الحياة قائم على الأعراف. غير أنه عندما تحدث تغييرات عنيفة في أشكال الحياة، فإن بعضاً من العلاقة الحميمية الاجتماعية قد يفقد. لذا، علينا أن نحترم ونصون أشكال الحياة العضوية المختلفة الموجودة. وعلى هذا الأساس اعتمد بيرك في دفاعه عن الثقافة والديانة الهنديتين ضد الرأسماليين البريطانيين. وفي هذه النقطة نرى تعارضاً يتضمن نتائج سياسية بين مذهب ليبرالي متطرف له مفهوم تجريدي للفرد، يبدو فيه جميع الأفراد متماثلين إلى حدّ القول إنهم لا ينشدون إلا اللذة والربح،



ومبدأ محافظ قيمي يفضل القول بتنوع تاريخي وثقافي في أشكال الحياة وبثراء وتعقيد السلوك الإنساني. لذا، فإن المذهب المحافظ القيمي يدرك أشياء كثيرة لا يقدر المذهب الليبرالي الميكانيكي أن يراها «بنظارته» الذرّية، مثل المجتمع والتاريخ والتعقيد الاجتماعي والإنساني.

للمذهب الليبرالي المتطرف، وبمعنىً ما، المنافع ذاتها التي للنظرية الذريّة عند ديموقريطس، فهو ببساطة تعبير عن نموذج عقلي لجوانب معينة من الواقع. لذا، فإن هذا النوع من المذهب الليبرالي ملائم ملاءمةً حسنة لفهم اقتصاد السوق. المسألة تصير معكوسة عند أنصار المذهب المحافظ القيمي. والصورة النظرية هي، وفي صلتها بالثقافة، أكثر ملاءمةً، لكن في الوقت ذاته قد يكون هذا التعقيد العضوي كله غامراً. وقد كان المذهب المحافظ القيمي يميل إلى الرأي الذي يفيد أن المجتمع هو على درجة من التعقيد، بحيث نعجز عن تصوره كله. وهذا يخص بيرك، إذ قال: المجتمع والتاريخ هما أكثر حكمةً من الأفراد ومن عقلهم المفترض.

غير أن هذه النظرة المتواضعة الخاصة بقدرتنا على فهم المجتمع يمكن أن تتحول إلى نوعٍ من اللاعقلانية، أي: المشاعر والانحيازات يمكن أن تعتمد مثلها مثل العقل غير الكافي[8]. وقد تؤدي هذه النظرة، بدورها، إلى سلبية سياسية، أي: إن المجتمع أكثر تعقيداً من إمكانية فهمه. والمجتمع هو من التعقيد بحيث نبدو

(8) ظنَّ الكثيرون أن العقل يمثّل شيئاً كلّياً وآمناً، بينما المشاعر غير ثابتة، وتتغير من فردٍ إلى آخر، لذا فإن الأخلاق المبنيّة على المشاعر أخلاق نسبيّة. غير أن بيرك نظر إلى هذه المسألة نظرةً مختلفة: فهناك الكثير من المواقف والمشاعر التي هي أكثر ثباتاً وكلّية من مواقف فكرية كثيرة قد تتغير في معظم الأحيان بسرعة تغير الزيّ. «فالآراء المسبقة» المشتركة والمتجذّرة غالباً ما تكون ضماناً للثبات الأخلاقي.



أمامه عاجزين عن فعل أي شيء لتغييره. وجهة النظر هذه لم تكن وجهة نظر بيرك. فقد أراد بيرك التغيير بغية المحافظة. غير أن هذا الميل نحو السلبية السياسية يثقل كاهل المذهب المحافظ القيمي العضوي. وفي الممارسة قد تدعم هذه السلبية السياسية، بشكل غير مباشر، ذوي الامتيازات، كما تدعم التطور الحرّ للرأسمال. وبهذا المعنى، قد يكون لمذهب دعه ـ يعمل الليبرالي والمذهب المحافظ القيمي النتائج السياسية ذاتها.

سبق أن ذكرنا أن أنصار المذهب المحافظ القيمي مرتبطون ثقافياً بطريقةٍ ليست موجودة عند الليبراليين (نقد بيرك لشركة الهند الشرقية). وكذلك، نجد أن أنصار المذهب المحافظ القيمي مرتبطون اجتماعياً بطريقة ليس ليبراليو مذهب دعه ـ يعمل مرتبطين بمثلها. وغالباً ما أراد أنصار المذهب المحافظ القيمي أن يحافظوا على الأنظمة الهرمية التقليدية، ولكنهم، في الوقت ذاته، كانت عندهم شفقة أبوية مثل شفقة الإقطاعي نحو الأنظمة الدنيا. وكان دزرائيلي (Disraeli) وبسمارك (Bismarck) مثلين على مثل تلك الشفقة: فالسلطة الأبوية والحنوّ على الأطفال لم ينقضِ زمانهما.

وعنى ذلك الموقف الأبوي أن بيرك لم يؤيد حقوق التصويت الكلية أو إلغاء حقوق الوراثة (أي الامتيازات). فقد كانت نظرته إلى الفرد وإلى الجماهير نظرة ارتياب. كان يثق بحكمة الشعب. وكما في حالة الإرادة العامة عند روسو، كانت المسألة تتعلق بكيفية معرفتنا بما يفكر به الناس فعلياً ـ إذا لم يكن علينا أن نقيم انتخابات عامة. هنا، كان بيرك عملياً أكثر من روسو. فقد دعم بيرك نظاماً ملكياً دستورياً، تسيطر عليه طبقة نبلاء غنية وراثية ـ التي رآها بيرك جماعة غير منحازة ومحافظة اجتماعياً ـ ويكون للنظام الملكي مؤسسات تعبّر عن حكمة الشعب ومشاعره.



أسئلة

● اشرح أفكار عصر التنوير الأساسية. واشرح أيضاً الأفكار وراء نقد روسو لعصر التنوير والنقد المحافظ الذي وجهه بيرك للثورة الفرنسية.

● ناقش العلاقة بين نظرية آدم سميث الاقتصادية والتصوّرات الأساسية لمذهب المنفعة (كما هي عند هلفيتيوس).

مراجع إضافية

مصادر أولية

Burke, E. *Reflections on the Revolution in France*. Oxford: [n. pb.], 1993.

Malthus, T. *An Essay on Population*. London: [n. pb.], 1967.

Montesquieu. *On the Spirit of the Laws*. London: [n. pb.], 1975.

Ricardo, D. *The Principles of Political Economy and Taxation*. London: [n. pb.], 1969.

Rousseau, J.-J. *The Social Contract and Discourses*. London: [n. pb.], 1975.

Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: [n. pb.], 1976.

————. *The Wealth of Nations*. London: [n. pb.], 1961.

Voltaire. *Candide*. Oxford: [n. pb.], 1978.

مصادر ثانوية

Cassirer, E. *The Philosophy of Englightenment*. Boston: [n. pb.], 1955.

Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1989.

Koselleck, R. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford: [n. pb.], 1988.



الفصل الرابع عشر

مذهب المنفعة والمذهب الليبرالي

جيرمي بنثام وجيمس مِل ـ حساب مذهب المنفعة والإصلاح القانوني

بنثام

كان رجل القانون البريطاني جيرمي بنثام (1748 - 1832) أحد الفلاسفة الجذريين التغييريين الذين ضغطوا طلباً لإصلاحات قانونية في المجتمع البريطاني. لذا، فقد انتقد مظاهر معينة من ذلك المجتمع. غير أن النقد لا بدَّ من أن يكون له مقياس معياري ينطلق منه. وانسجاماً مع التقليد التجريبي ـ الحسّي ـ النفعي، لم يقبل بنثام فكرة الحقوق الطبيعية ولا نظرية العقد الاجتماعي. واعتبر التسويغ الوحيد للسلطة وللتغيير الاجتماعي يَمْثُلُ في الحاجات الإنسانية، نعني المنفعة واللذة. وهنا كان بنثام متبعاً هلفيتيوس:

1 ـ اللذة والألم هما سببا العمل الإنساني، لذا يمكننا أن نؤثر في السلوك الإنساني بتغيير العلاقة بين اللذة والألم.

2 ـ اللذة هي ما يسوّغ التشريع والسلطة السياسية.



سبق أن ذكرنا أن النقطة الأولى في هذا المخطط تمثِّل تبسيطاً غير مقبول، والنقطة الثانية تستتبع إعاقةً منطقية، لأن شيئاً معيارياً، نعني التسويغ، يعتبر ناتجاً من شيءٍ وصفي، نعني التأكيد أن كل إنسان ينشد اللذة.

وتبع بنثام هلفيتيوس باتخاذه مبدأ المنفعة الذي يقول بأعظم سعادة (منفعة) ممكنة لأوسع عدد من البشر، مقياساً معيارياً أساسياً. وكان الجديد في تفكير بنثام متمثّلاً في أنه، وبانسجام منطقي أكبر من سواه، وظّف هذا المبدأ دليلاً للإصلاحات القانونية، وأنشأ نظاماً لاحتساب ما يوفِّر الأكثر من اللذات.

حساب بنثام للذة والألم نظر في العوامل المختلفة التي تحدِّد الأعمال والمواقف التي توفِّر اللذة القصوى. ويشمل هذا الحساب شدّة اللذة أو الألم، ومدة اللذة أو الألم، ويقينيّة حدوث اللذة أو الألم، ودوام اللذة أو الألم، وعدد الأشخاص المشمولين باللذة أو بالألم، وتداخل اختبارات اللذة والألم المختلفة، واحدها في الآخر.

وكما كنا أشرنا، في ما سبق، قد يكون المعقول أكثر من سواه هو الحديث على حساب الألم أكثر من حساب اللذة، لأننا نشترك في ردود أفعالنا وفي مواقفنا بتجنب نواقص أساسية في تصنيف النشاطات والمنافع الإيجابية المختلفة.

وفي الممارسة، كان مذهب المنفعة والمذهب الليبرالي محاولةً لتجنّب ما هو سلبي أكثر منهما لتحقيق المثال الأعلى.

توصية بنثام بحساب اللذة والألم تذكرنا، وبشكل بارز، بحساب الربح. وفي حين يُحسب الربح بوحدات متشابهة، مثل الباوند والبنس أو المارك والبفنغ (Pfennig) يصعب معرفة كيفية حساب تجارب لذة وألم. فكيف يمكننا أن نقارن قيمة اللذة في



التمتع الهادئ بطعام جيّد والابتهاج الغامر الصارخ بعد النجاح في الامتحان؟ لم ينجح بنثام قط في حلّ هذه المسألة. لذا، فإن حسابه الخاص باللذات يثير إشكالية. ومع ذلك ظل، من وقت لآخر، يعبّر كما لو أنه عنى أننا نتصرف على أساس مثل تلك الحسابات العقلية.

نذكر ملاحظتنا من جديد أن المذهب الفردي مغروس، بشكل من الأشكال، في تصوّر اللذة ذاته[1]. واللذة فردية، فلا الدولة ولا المجتمع يمكن نسبة اللذة أو الألم إليهما. وانسجاماً مع ذلك، فقد فُهِمت عبارة «أعظم سعادة ممكنة» بأنها تعني أيضاً «أعظم سعادة ممكنة لأوسع عدد ممكن من أفراد معينين»، لأن أفضل فهم للسعادة هو اللذة.

ولايزال جديراً بالملاحظة أن تصوّر المنفعة ليس تصوراً فردياً مثل تصوّر اللذة. ففي حين يشير تصوّر اللذة إلى التجارب الفردية، يشير تصوّر المنفعة إلى النتائج المرغوبة. لذا، فإن فلسفة المنفعة، المذهب النفعي، هي بشكل رئيسي أخلاق النتيجة، أي: معيار أعمال الخير/ المرغوبة في درجة كون النتائج «نافعة».

والضد، هنا، هو أخلاق الإرادة الخيّرة، حيث يكمن المعيار في النيّة الأخلاقية للإنسان الذي يتصرف. فميزة مذهب المنفعة تبدو في كونه يتلاءم جيداً مع المواقف المشتركة في ثقافتنا: نحن غالباً ما نختار عن طريق تقويم الخيارات والنتائج، عندما نكون قد سلّمنا بأفضليات معينة.

وعندما تكون الأفضليات هي تلك التي ننشدها، عندئذٍ يسهل شرح الدافع. غير أن مذهب المنفعة قد يبدو متعارضاً مع تصوّر

(1) انظر الفردية في مذهب اللذة الإيبقوري، الفصل الخامس من هذا الكتاب.



العدالة، أي: إذا كان الحكم على شخصٍ بريء يؤدي إلى أعظم منفعة (سعادة)، فإن ذلك سيكون صائباً من الوجهة الأخلاقية، وفقاً للتأويل العام لمذهب المنفعة. غير أن هذه النظرة تتعارض مع المعنى الأساسي للعدالة.

انتقل التأكيد عند بنثام من التركيز على الفرد إلى ميدان فلسفة اللغة. وقال بنثام إن الكلمات الوحيدة التي لها معنى، وبشكل أساسي، هي تلك التي تشير إلى أشياء مفردة. والكلمات التي لا تشير إلى أشياء مفردة ـ كلمات مثل حقوق وازدهار عام ومِلكيّة... إلخ، هي مصطنعة في نهاية الأمر. ورأى أن استعمال كلمات مثل حقوق ومبادئ تنحو إلى إخفاء الحقيقة بدلاً من الكشف عنها ـ والحقيقة الاجتماعية وفقاً لبنثام هي في المطاف الأخير لذة أفراد معينين.

ومما لا ريب فيه أن كلمات مثل شرف ووطن الآباء والتقدم... إلخ، غالباً ما تستعمل للتعمية وللمناورة. لذا، هناك شيء صحي في المذهب الاسمي عند بنثام[2]. غير أنه عندما يفكر بنثام بأن كل تلك الكلمات وظيفتها التعمية، فإن بنثام نفسه يتعرض لخطر وصفه بأنه يخفي مظاهر من الحقيقة الواقعية نعني الروابط الاجتماعية المتبادلة. وبمقدار ما يرفض بنثام المفردات التصوّرية يصعّب فهم المظاهر الاجتماعية، مثل البنى السلطوية المجهولة الاسم. وهكذا، قد يكون ثمن مذهب بنثام الاسمي نوعاً من العمى، وبالتالي ضعفاً بالنسبة إلى الاتجاهات السائدة التي قد تكون غير عقلانية ومؤذية.

---

(2) حول مصطلح المذهب الاسمي، انظر الفصل 6، مسألة الكليّات في هذا الكتاب. وحول استعمال التصوّرات الشاملة، انظر الفصل 26، فتغنشتاين وفلسفة اللغة العادية، من هذا الكتاب.



وكما ذكرنا، وظَّف بنثام مبدأ السعادة العظمى الممكنة (اللذة، المنفعة) لأوسع عدد ممكن من الأفراد، كمقياسٍ لنقد القوانين الموجودة. وبدلاً من أن يسأل عن العقوبة التي «يستحقها» مجرمٌ، سأل بنثام، اعتماداً على هذا المبدأ، عن التدابير التي يمكن أن تؤدي إلى جرائم أقل وبشرٍ أفضل في المستقبل. فعقاب واحدٍ أو نفرٍ قليل من الأفراد الذي يصبّ الألم لا يكون عدلاً إلا إذا وفَّر لذة أعظم إجمالاً. وبهذه المقاربة أسهم بنثام في خلق انسجام في النظام القانوني، تماماً مثلما أسهم في جعل الممارسة القانونية ذات فعالية أكبر وعقلانية أكبر، ولكن حتى لو كانت النتائج العملية جيدة، فإن تأملاته النظرية كانت بمثابة إشكالية. فغالباً ما أغفل بنثام التنوع التاريخي في القيم والدوافع الإنسانيين. والإنسان عند بنثام هو كائن لاتاريخي، وأساساً هو كذلك، أي: إن الإنسان في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة ينشد الأهداف ذاتها (اللذة) وتحركه القوى ذاتها (نشدان اللذة). وكما أغفل بنثام القائل بالمذهب الاسمي المؤسسات الاجتماعية ولم يرَ إلاّ الأفراد، كذلك كان لبنثام الليبرالي ميلٌ لإغفال التاريخ، ولاختزال الكائنات البشرية في تجريد لا زمني. فالتاريخ عند بنثام هو مجموعة من التقاليد والعادات والأعراف، لا يمكنها أن تسوّغ وجودها إلاّ إذا قاومت بحثاً نقدياً قائماً على مبدأ السعادة العظمى الممكنة لأوسع عددٍ ممكن من الأفراد. وبهذا المعنى يلتقي بنثام مع النقد الفلسفي للتقاليد في عصر التنوير.

كان اتجاه مذهب الجذرية التغييرية الفلسفية لبنثام بشكل خاص ضد عجز النظام القانوني ولا إنسانيته. ولم يكن ذا همٍّ اقتصادي، على العكس ظنّ أن الحق بالملكية الخاصة يوفر الأمن، وبالتالي اللذة. ونجد في ذلك دعماً للوضع الاقتصادي الراهن، على الرغم من وجود بوادر لطلب توزيع للملكية أكثر إنصافاً. ومثل أكثر



الليبراليين، افترض بنثام وجود انسجام بين مختلف المصالح المفردة، أي: عندما ينشد الكل زيادة لذتهم إلى أعظم ما يمكن، فإن ذلك يكون لخير جميع الأفراد. غير أن بنثام لم يرَ أن مثل ذلك الانسجام يظهر بصورة أوتوماتيكية، أي: المطلوب هو تشريع فعّال قائم على مبدأ المنفعة، ويجب وضع هذا التشريع موضع التنفيذ، بمعنى أن الهدف منه هو تغيير مقصود.

جيمس مِل

هناك ممثّل آخر للمذهب الفلسفي الجذري البريطاني في منعطف القرن ألا وهو جيمس مِل (1773 ـ 1836). فقد دافع بالحجة عن حكم قوي يكون تحت رقابة مجلسٍ تمثيلي منتخب قائم على حقوق تصويت عامة. وكان فكره قليلَ الانسجام مع فكرة حقوق الأقلية التي عدّها طبقة النبلاء ورجال الدين ذوي الامتيازات الفائقة. لذلك، أيّد الأكثرية كما عبّر عنها الحكم التمثيلي، ودافع عن التعليم العام. وكل واحدٍ يجب أن يذهب إلى المدرسة، فالتعليم يحرّر عقلياً وأخلاقياً، ويجب أن تحكم الأكثرية المتنوّرة بالعلم. وهذا النوع من التفكير ينسجم مع فلسفة عصر التنوير في السبعينيّات (1700).

مثله مثل غيره من الفلاسفة الجذريين التغييرين، أسهم مِل في حدوث تشريع وإدارة أكثر فعالية في بريطانيا. وفي الوقت ذاته، كان تأثير هؤلاء الفلاسفة الجذريين واضحاً، وهو التأثير الذي أدى إلى إدخال إصلاحات اجتماعية معينة في أواسط الثمانينيّات (1800) (قوانين الفقر)، أي القوانين التي سُنَّت لصالح الفقراء المعدمين. وهكذا، نجد أن المذهب الجذري التغييري لجيرمي بنثام وجيمس مِل ذو صلة بالمذهب الليبرالي الاجتماعي عند جون ستيوارت مِل وتوماس هِل غرين (Thomas Hill Green).



جون ستيوارت مِل ـ المذهب الليبرالي الاجتماعي، والتحرر كشرط للعقلانية

حياته: ترعرع جون ستيوارت مِل (1806 ـ 1873) على مبادئ والده جيمس مِل. درس اللغة اليونانية وهو في الثالثة من عمره، واللغة اللاتينية في الثامنة، والاقتصاد السياسي والمنطق وهو في سن الثانية عشرة. ولم يتمكن من تحرير نفسه من فكر والده (وبنثام) إلاّ بعد أزمة شخصية. حاول أن يصوغ مذهباً ليبرالياً لا يعاني من نقاط الضعف التي شعر بوجودها في الليبرالية السابقة. وكانت له علاقة وثيقة مع هاريِيت تايلور (Harriet Taylor) (1808 ـ 1859)، وهي التي تزوجها في عام 1851. ولم تقتصر كتابات جون ستيوارت مِل على النظرية السياسية، وإنما شملت أيضاً المنطق والإبستيمولوجيا في أعمال مثل في الحرية (*On Liberty*) (1859)، ومذهب المنفعة (*Utilitarianism*) (1863)، وإخضاع النساء (*The Subjection of Women*) (1869) ومبادئ الاقتصاد السياسي (*The Principles of Political Economy*) (1848).

مذهب دعه ـ يعمل الاقتصادي الليبرالي، كما مثّله ريكاردو، بلغ أوجه في بريطانيا قبل عام 1850. وسبق قبل ذلك انفجار غضب بسبب الأحوال المعيشية البائسة للعمال الصناعيين. وكانت قد بدأت السياسة الاجتماعية متماهية مع الإصلاح الاجتماعي الذي قال به بنثام. إنما يجب أن لا تفهم تلك السياسة الاجتماعية بوصفها مجرد نتيجة لوجهات نظر معينة، مثل مذهب المنفعة عند بنثام. وفي الوقت ذاته، كان هناك ردّ فعل سياسي عفوي سبّبه الحرمان الاجتماعي للطبقات الدنيا. ويمكن شرح ردّ الفعل ذاك بردّه إلى الخوف من الاضطراب السياسي من جهة، وبإرجاعه إلى الشفقة على العمال من جهة أخرى.



أما العمال أنفسهم، فقد واجهوا صراعاً مزدوجاً: ضد المحافظين الذين تجمعوا حول طبقة النبلاء المالكة للأرض، وضد الليبراليين الذين احتشدوا حول الصناعيين ورجال الأعمال. وتمثّل الهدف الرئيسي للعمال في تأمين مداخيل أساسية وساعات عمل معقولة وعقود توظيف دائمة. وتمثّلت الوسيلة عند العمال في التضامن.

وصار التضامن، لا الحرية الفردية، هو حجر الزاوية للحركة العمالية. وعندما كان العمال يواجهون معارضةً من المحافظين والليبراليين، كانوا يفضّلون المحافظين: النبيل ذو الشعور الأبوي والذي يشعر ببعض المسؤولية عن شعبه قد يكون أفضل من الصناعي الليبرالي العامل بمبدأ دعه ـ يعمل. وفي عام 1867 منحت الحكومة المحافظة الكثيرين من العمال حق التصويت.

وفي هذا الوضع، وجد الليبراليون البريطانيون أنفسهم في مأزق: فإما أن يصيروا اشتراكيين أو يخسروا دعم العمال. اختار ليبراليو بريطانيا الخيار الأول، وانتهى المذهب الليبرالي بالتحول إلى مذهب ليبرالي اجتماعي، عليه واجبات قومية، واكتسب تأييداً واسعاً من الشعب. لذا، وجب مراجعة النظرية الليبرالية. فأعيدت كتابة نظريات بنثام وسميث وريكاردو عن العلاقة بين الفرد والدولة، وبين الحرية والإكراه. وعنى هذا أن السِّمة الأساسية للمذهب الليبرالي، كما كنا قد حدّدنا التصوّر هنا والتي كانت تعني الفردية قد تعدّلت في نهاية المطاف عبر دمج تصوّر المجتمع مع الفكر العلمي الاجتماعي.

كان جون ستيوارت مِل فيلسوفاً تميّز بأنه كان يقول بمذهب المنفعة وبالمذهب الليبرالي وبالمذهب التجريبي ـ الحسّي، وأنه كان أيضاً ناقداً للنسخ الأولى من هذه النظريات. لذا، حاول أن يعدّل المذهب الليبرالي التقليدي بمساعدة من العلم الاجتماعي، وفي النظرية السياسية، كان من روّاد المذهب الليبرالي الاجتماعي الذي رفض مذهب دعه ـ يعمل، وأكّد التشريع الفعّال.



وعلى الرغم من أن جون ستيوارت مِل صار نصيراً لمذهب المنفعة، فإنه اضطر إلى انتقاد نسخة بنثام الخاصة بحساب المتعة، حيث شرحت المتعة بلغة اللذة من غير التمييز النوعي بين أشكالها العليا والدنيا. ويمكننا القول إن بنثام حاول أن يشرح النواحي النوعية، أي تحديد ما هو القرار الصحيح أو العمل الصائب أخلاقياً وقانونياً، باعتماد المقارنة الكميّة لحالات مختلفة من اللذة والألم، والذي يفترض بأشكال مختلفة أن ينتج من أعمال بديلة مختلفة. أما جون ستيوارت مِل فقد أعاد تأويل تصوّر المنفعة بطريقة سمحت بالقول بأشكال مختلفة نوعياً من اللذة والألم. عندئذٍ يقرر المقارنة بين حالات المتعة المختلفة نوعياً إجماع الأشخاص ذوي الأهليّة أو أكثريتهم، أي الأشخاص الذين يعرفون من خبراتهم الشخصية الخيارات الأساسية.

برأي مِل علينا أن نميّز، منذ البداية، مستويات نوعية مختلفة بين خبرة السعادة الصالحة أخلاقياً والخبرة الطالحة أخلاقياً (أو الأقل سوءاً) وهذا معقول في الاستعمال اللغوي العام. من هذا المنطلق يمكننا القول إن سعادة السادي بإيذاء ضحيته هي شر، وإن سعادة الممرضة بتحسن صحة المريض هي خير، حتى ولو كانت خبرة السادي وخبرة الممرضة متساويتان في الشدّة، ومتساويتان في المدة. . . إلخ. ولكن حتى باستعمالنا حساباً كمياً للذة، فإنه يمكن إلى حدٍّ ما اعتبار هذه النقطة النوعية عندما نأخذ بالاعتبار جميع الأطراف المشمولين خلال الزمن، أي: أعظم سعادة ممكنة لأوسع عدد ممكن من البشر، في المدى الطويل. فسوف نلاحظ عندئذٍ أن سعادة السادي تؤدي إلى نتائج سلبية أكثر من سعادة الممرضة، لذلك فإن عمل الممرضة هو الأفضل.

من بين أهم القيم، يذكر مِل الحرية الشخصية واحترام الذات



والاستقامة والخير الاجتماعي. ودافع مِل عن حرية الكلام وحرية الصحافة... إلخ، لأنه رأى أن هذه الحريات صفات مرغوبة. وهذه الفضائل الليبرالية هي أيضاً مهمة للعقلانية وللبحث عن الحقيقة، فالنقاش الحر في الساحة العمومية ـ من دون عقبات داخلية وخارجية ـ هو شرط إمكانية وصولنا إلى وجهات نظر معقولة ومقبولة(3).

فكرة الرأي العام كانت مسألة غامضة عند مِل. فمن جهةٍ يمكن أن يظهر الرأي العام مجبراً وقمعياً لوجهات نظر تدعمها مجموعات من الأقليات. ومن جهة أخرى، افترض مِل أن بالإمكان تشكيل الرأي العام وتحسينه عن طريق النقاش الحرّ بين أفراد متعقلين. وقد يؤدي هذا النقاش العام إلى نتيجة مفادها أن بالإمكان تصحيح الأهواء والأخطاء ما فتئت المناقشة مفتوحة وحرّة.

وقد يفيد النقاش في تنوير آراء مختلفة، حتى ولو لم يؤدِّ بنا إلى حقيقة واحدة. وعلى الأقل، يسمح بتعبير أوضح عن آراء ووجهات نظر مختلفة لصالح الأنصار ولصالح الخصوم. فلا تدرك نظرة على حقيقتها إلاّ عندما يُعبر عنها بصورة علنية، وبالتالي تجري معارضتها والدفاع عنها. وهذا معناه أننا حقيقةً لا نعرف ما نفكر فيه إلاّ بعدما نسمع الحجج المضادّة. فلكي تظهر الحقيقة بأوضح ما يكون ـ ولكي يحصل جميعنا على أفضل رؤية ممكنة عما نفكر فيه، بإدراكنا ما يفكر الخصم إدراكاً واضحاً ومنصفاً ـ علينا أن نجري نقاشاً عاماً حراً. فحرية الكلام وحرية التعبير شرطان ضروريّان للنقاش المفتوح(4). ويمكننا القول إن التحرر شرط العقلانية.

---

(3) وهكذا، يمكننا أن نقول أيضاً إن الحرية «مفيدة» لأنها تمكّننا من أن ندرك ما هو حقيقي.

(4) انظر وجهة نظر النقاش، الحوار، بوصفه ممراً مؤدياً إلى الحقيقة (أو على الأقل آراء ذات تشكيل أفضل) عند أفلاطون وفلاسفة عصر التنوير وكَنْت وهابرماس.



وبوصفه فيلسوفاً اجتماعياً ومصلحاً سياسياً، عُرِفَ جون ستيوارت مِل بعمله الرامي إلى مساعدة الجماعات المضطّهدة والتي أسيء فهمها، بدءاً من نضال العمال من أجل التمثيل البرلماني، والوضع الأميركي ـ الأفريقي في أميركا الشمالية، إلى التمييز ضد النساء على مستويات مختلفة. وفي ما يختصّ بظلم النساء في زمانه دافع في نقاشه عن حقوق التصويت العامة للنساء للاعتراف بحقوق المِلكية للزوجات. وكان ذلك الصراع للمساواة وللتحرر جزءاً من المذهب الليبرالي التقدمي الذي كان مِل بطله، أي: الراشدون كلهم متساوون سياسياً وقانونياً بصورة مبدئية. ونحن جميعاً لنا الحق بتحقيق إمكانيتنا عندما لا تؤدي إلى إلحاق الأذى بالآخرين. وليس للعرف أو الجنس أو الخلفيّة الاجتماعية من هذه الناحية أي علاقة، بمعنى أننا نملك الحقوق السياسية والقانونية ذاتها بمعزلٍ عن الأحوال البيولوجية والاجتماعية. وقد تعاون مِل مع هارييت تايلور في هذه المسائل.

بابتدائه من حقوق الفرد التي لا يمكن انتهاكها، وضع مِل نفسه في وسط التقليد الحديث الذي يرجع إلى لوك من بين آخرين، فميّز نفسه من هذه الناحية عن أفلاطون الذي فكّر بمفردات الإنسان ـ في ـ المجتمع.

في الوقت ذاته، هناك بعض أشكال التوازي بين مِل وأفلاطون في النظرة إلى الإنسان، إذ تخفّف كلاهما من تأكيد البيولوجيا وعلاقتها بالسياسة. وهنا وقف مِل وأفلاطون في طرف واحدٍ مضاد لأرسطو.

الآراء المختلفة حول المرأة عند هؤلاء المفكرين ـ أفلاطون وأرسطو ومِل ـ توضح أشكال التضاد والتوازي. فأرسطو نظر إلى النساء في ضوء البيولوجيا، وفي ضوء الوضع الاجتماعي الذي كان



لهنّ في زمانه. وأفلاطون نظر إلى النساء ككائنات عاقلة ترفّعن مبدئياً فوق البيولوجية، لكنهن راسخات في روابط مجتمع دولة المدينة. أما مِل فقد نظر إلى النساء من منظور حقوق الفرد الكلية المستقلة نسبياً عن مرساتهن البيولوجية ـ الاجتماعية[5]. وأكّد مِل وفقاً لنظرته إلى حقوق الفرد الكلية أن للنساء الحق في الاختيار بين الأمومة والمهنة. ومثل حرية الاختيار هذه يشملها مفهوم مِل للحقوق السياسية والاقتصادية الكلية. أما بالنسبة إلى النساء اللواتي يخترن الأمومة، فقد رأى مِل أن أدوارهنّ العملية في الأسرة ثابتة كما كانت تفهم في زمانه. فهو لم يتصوّر تغيراً في الأدوار الأسروية التقليدية. مثل هذه الأفكار التغييرية تنتمي إلى زماننا.

على الرغم من أن مِل في فكره المعياري أكّد المبادئ الكلية التي أساسها الفرد، فقد كان واعياً، في نظرته إلى المجتمع، بأن الوسط الاجتماعي مهم في تشكيل الفرد. ويشمل هذا التصوّر بشكل خاص، الناحية الاجتماعية ـ الليبرالية لفكر مِل. ويمكن رؤية أشكال التوازي مع المذهب الاشتراكي البريطاني والفرنسي في بدايته، كما أوحى به وخلقه مفكرون مثل أوين (Owen)، وسان ـ سيمون (Saint - Simon) وفورييه (Fourier). فقد نأى جون ستيوارت مِل بنفسه عن اعتقاد جيمس مِل بحكم أكثرية قوي، فرأى: أنه لا يمكن أن تنظم الأقلية القوية (الطبقة الأرستقراطية) الأكثرية الضعيفة (بقية الشعب) وحدها، فالأكثرية قد تظلم الأقلية أيضاً. ووجود شكل حكم تمثيلي لا يكفي لضمان حرية جماعات الأقلية أو الأفراد. لذلك، كان مِل منشغلاً بمسألة كيف يمكن للمجتمع أن يضمن أحوال عيشٍ لائقة

---

(5) انظر: Susan Moller Okin, «John Stuart Mill, Liberal Feminist,» Chapter 9, in: *Women in Western Political Thought* (Princeton N.J.: [n. pb.], 1979).



بالأشخاص الأحرار والمسؤولين. كانت تشغله وتقلقه مسألة كيف تقمع المواقف الاجتماعية، مثل عدم التسامح والعدوان، شخصية حرة[6].

وبهذه النقطة، تجاوز جون ستيوارت مِل المذهب الليبرالي التقليدي، أي: هو أدرك وجود قوى اجتماعية مجهولة وذات تأثيرات فاصلة على حياة الشعب. فليس لدينا فحسب شروح بواسطة مفردات الذرات الإنسانية الاجتماعية ونظام دولة خارجي، وإنما المجتمع هو أيضاً ميدان بحث، فضلاً عن الفرد والدولة. وعلى كل حال، لم يفكر جون ستيوارت مِل بطريقة سوسيولوجية منظمة، لأن السوسيولوجيا كانت لا تزال في طفولتها. فقد قدّم دفاعاً رئيسياً عن الحرية الشخصية، لا عرضاً بنيوياً لقوى المجتمع.

فضلاً عن ذلك، ظل فكره بمقدارٍ ما داخل إطار التمييز بين ما هو داخلي وما هو خارجي، وبين ما هو خاص وما هو اجتماعي. وهكذا، بحث في الحرية الشخصية على أنها تنتمي إلى الميدان الخاص المحمي، وبالتالي لا تشمل إلاّ الفرد شخصياً. غير أن جون ستيوارت مِل لم يقدّم معياراً مُرْضياً لذلك التمييز بين المنطقة الخصوصية والمنطقة الاجتماعية. وظل العامل الحاسم متمثّلاً في رفض النظرة الليبرالية، نظرة دعه ـ يعمل الساذجة للإكراه بوصفه تدخلاً حكومياً خارجياً. وكان الليبرالي الاجتماعي جون ستيوارت مِل عارفاً بوجود إكراهٍ وقوة يتعدّيان الدولة والقوانين. وهذا يعني أن الحد الأدنى من التشريع ومن التدخل الحكومي يساويان الحد الأدنى من الحرية، كما فكّر ليبراليو دعه ـ يعمل.

---

(6) وهكذا، يمكن أن نفهم أن جون ستيوارت مِل كتب مراجعة حماسية لكتاب توكفيل (Tocqueville) *La démocratie en Amérique* وبصورة خاصة كان توكفيل مهتمّاً باضطهاد الأفراد الذي يملكون آراء منحرفة. انظر الفصل 24 من هذا الكتاب.



لم يوافق جون ستيوارت مِل على أطروحات ليبراليّي دعه ـ يعمل التي تشمل، في ما تشمل، قوانين السوق الطبيعية، والمنافسة ذات التنظيم الذاتي. لذا، دافع عن نقدٍ للنظام الاقتصادي. فالسوق الحرّ وقوانينه لا يمثّلان حالة طبيعية يجب عدم مسّها. وإذا رأينا أن هناك وضعاً اجتماعياً ـ اقتصادياً غير مرغوب فيه في بلاد، يمكننا التدخّل عن طريق إصلاحات قانونية.

كان الحدس الأخلاقي الأساسي الذي عبّر عنه جون ستيوارت مِل متمثلاً في حنقه من مظاهر الظلم واللاإنسانية في المجتمع البريطاني في زمانه. فإذا كانت نظرية جون ستيوارت مِل إشكاليةً، فإن كتاباته كانت مدفوعة بمسؤولية اجتماعية وأخلاقية. وفي دفاعه عن الحرية الشخصية، ومطالبته بتشريع فعّال لوضع أساس لهذه الحرية، ساهم جون ستيوارت مِل بتشكيل المواقف الأساسية داخل المذهب الليبرالي الاجتماعي، على الرغم من أن القوى الاجتماعية لم تحظَ بمزيدٍ من الرضى في زمانه. السوسيولوجيات لما تزل في بداية تكوّنها (أوغست كونت (A. Comte) (1798 ـ 1857)، وإميل دوركهايم (E. Durkheim) (1858 ـ 1917) وماكس فيبر (M. Weber) (1864 ـ 1920). غير أن ميدان البحث الاجتماعي التجريبي اجتذب جون ستيوارت مِل بقوة.

توماس هِل غرين

استمر المذهب الليبرالي الذي تحول بمبادرة من جون ستيوارت مِل إلى مذهب ليبرالي ـ اجتماعي طوال القرن التاسع عشر (1800s). وكان الحاصل مذهباً ليبرالياً «بوجهٍ إنساني»: وعنى هذا المسؤولية الأخلاقية التعاونية والاعتراف بأن الفرد كائن اجتماعي، وظهور خطة عامة تديرها المؤسسات الاجتماعية، وباختصار عنى كل ذلك الإدراك



بأن الأفكار السوسيولوجية ضرورية لفهم الكائنات البشرية والسياسة.

تابع توماس هِل غرين (1836 ـ 1882) النقد الذي وُجّه إلى النظرية البسيكولوجية والأخلاقية المبسّطة التي شكّلت أساس المذهب الليبرالي التقليدي. فقد أشار إلى أن الشخص مرتبط بالمتّحد الاجتماعي ارتباطاً ضرورياً. وبكلمات أخرى رأى أن النقد الداخلي للمذهب الفردي الليبرالي قد حطّم الوضع الفردي، تاركاً وضعاً يذكرنا بأرسطو من نواحٍ عديدة. غير أن غرين لم يعش في دولة ـ مدينة يونانية. فميّز نفسه عن أرسطو باعتباره المتّحد الاجتماعي متّحداً اجتماعياً مسيحياً، وباعتباره السياسة وسيلةً لترتيب الأحوال الاجتماعية بغية جعل الحياة الأخلاقية ممكنة.

ولم تكن الحرية في نظر غرين مجرد حرية سلبية، أي تحرر من الإكراه، بل كانت حرية حقيقية، بمعنى أن تحقيق الذات ممكن اقتصادياً وبسيكولوجياً في مجتمع أخلاقي. فالقوانين التي تقيّد أعمال بعض الأشخاص لا بدّ منها بغية تأسيس حرية حقيقية للجميع. لذا، تصبح الخطط الاجتماعية والتربوية مهمة. كان هدف غرين الحياة الأخلاقية لا «الحرية» ولا تعاظم اللذة أو الربح. وعبر الإصلاح التشريعي تصبح السياسة وسيلةً لتحقيق ذلك الهدف. وهنا نجد أن المذهب الليبرالي صار مذهباً إنسانياً وذا وعي اجتماعي. وما بقي من المذهب الفردي الليبرالي هو من بين أشياء أخرى النظرة إلى الكائنات البشرية على أنها متساوية أخلاقياً ومتساوية في القيمة والاعتبار.

إذا عرّفنا «المذهب الليبرالي» بأنه أيديولوجيا فردية، فإن غرين لم يكن «ليبرالياً»، على الرغم من أنه كان «ليبرالياً» بمعنى المتسامح والإنساني. وقد امتدّت ليبرالية غرين لتصل إلى المواقف المحافظة ومواقف الديمقراطيين الاجتماعيين. فتقديره لنواحي الحياة الدينية



والأخلاقية وتأكيده النظرة التي تقول إن الأمن والاستقرار هما ضروريان للإنسان، يعكس أفكاراً محافظة. وفي الوقت ذاته، هناك موضوع نشأ من غرين ليكون الأساس الديمقراطي ـ الاجتماعي الليبرالي للمجتمع الفابي (Fabian Society) (الذي تأسس في عام 1884)، وهو اشتراكية إصلاحية من دون نظرية الصراع الطبقي. وقد تشكل حزب العمال البريطاني من داخل التقليد الذي يقول بالرعاية الاجتماعية، وضبط المؤسسات الاقتصادية، من غير أن تديرها الدولة إدارة كاملة، ومن دون عقيدة الصراع الطبقي الذي لا مفرّ منه والذي يرفض الحلول التسووية والتعاون البرلماني مع الأحزاب المحافظة.

وهكذا يتقارب في بريطانيا المذهب الاشتراكي الليبرالي (العمل) والمذهب الليبرالي إلى حد اللقاء.

ومنذ أوائل الستينيّات (1860) ـ ومنذ نشر كتاب داروين (Darwin) **أصل الأنواع** (*On The Origin of Species*) رسمت أشكالٌ من التوازي بين السوق الحر إذ يقرّر العاملون فيه مصيرهم والنظريات البيولوجية الخاصة «ببقاء الأنسب» (The survival of the fittest). ويمكن النظر إلى أطروحة بقاء الأنسب على أنها إعادة تفسير بيولوجي ونشوني للمذهب الليبرالي دعه ـ يعمل، أي: مثلما تسمح المنافسة الطبيعية على الطعام والتزاوج للحيوانات الأنسب أن تعيش وتتوالد بحيث تحفظ أكثر الخصائص الوراثية حيوية، فإن المنافسة غير المقيَّدة ستكون نتيجتها إزدهار أفضل الكائنات البشرية، وتوريثها خصائصها الوراثية الفضلى لمجتمع مستقبلي، بينما تجتث الخصائص الوراثية الدنيا. والمساعدة الاجتماعية للفقراء ولغير «المناسبين» كلها مساعدة غير مرغوب بها، لأنها تؤدي إلى سكان لهم خصائص وراثية دنيا. لذا، فإن ليبرالية دعه ـ يعمل بيولوجية من هذا النوع تسبِّب مشاكل نظرية معينة. المشكلة الأولى تَمثُلُ في تصورها



المجتمع بمصطلحات بيولوجية، لذا فهي تغفل النواحي الاجتماعية تحديداً. والمشكلة الثانية هي في محاولتها استنباط معيار من واقعة (مزعومة)، أي: هي تحاول أن تستنبط منطقياً ما يمكن أن يؤدي إلى أفضل النتائج وإلى «أفضل» الأفراد ـ وبالتالي ما الذي ينبغي أن يُملي قراراتنا السياسية ـ من نظرية المحافظة على الخصائص الوراثية الحيوية. ويمكننا أن نصوغ الاعتراضات بما يأتي: هل أفضل القادرين على البقاء في اقتصاد السوق الليبرالي هم أفضل الأعضاء في المجتمع وأكثرهم قيمة، ومن جميع النواحي؟ فما قولنا بشاعر «غير مناسب» أو بعالم أسيء فهمه، أو بمثالّي غير أناني يبذل نفسه؟ فتعريف «الأفضل» بأنه يشمل أولئك الذين كانوا الأفضل في معركة البقاء في مجتمعٍ يمكن أن يؤدي بسهولة إلى اعتبار هذا المجتمع هو «أفضل» مجتمعٍ، لأن هذا المجتمع سمح «للأفضل» بالبقاء!.

جون مينارد كينز

كان جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) (1883 ـ 1946) أحد أوائل الاقتصاديين البريطانيين في حقبة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، بارزاً كاقتصادي عملي وكمنظِّر اقتصادي. وكانت الفكرة الأساسية عنده تتمثّل في رفضه ليبرالية ـ دعه ـ يعمل[7]: فقد انقضى الزمن عندما كان أفراد عظام يقودون الرأسمالية. والآن لا بدّ للدولة من أن تؤدي دوراً فعّالاً في الحياة الاقتصادية، غير أن كينز لم يكن اشتراكياً، ولم يرَ أن واجب الدولة الاستيلاء على النشاطات التي كانت تقليدياً بأيدي الأفراد. على الدولة (الحكومة) أن تقوم بمهامٍّ جديدة لم يهتم بها القطاع الخاص، مثل

(7) John Maynard Keynes, *The End of Laissez - Faire* (London: [n. pb.], 1927).



الضبط المدروس لعمليات الائتمان والتبادل الماليين وتحديد مقدار توفير المجتمع واستثماراته ككل والتنظيم القانوني لأعداد السكان. وعندما تهدد البطالة والركود الاقتصادي فعلى الدولة أن تؤدي دوراً نَشِطاً في إدارة الاقتصاد وإنجاحه.

وبكلمات أخرى، لم يكن كينز خصماً للرأسمالية. فما رآه هو أن الليبرالية والرأسمالية الخاصة عفى عليهما الزمان، فأوصى بإصلاحات اعتقد أنها ستؤدي إلى رأسمالية حديثة، أي: رأسمالية تتميّز بنشاط حكومي قومي. فكان كينز أحد الأوائل الذين دافعوا عن فكرة رأسمالية الدولة. لذا، فقد هاجم ليبرالية دعه ـ يعمل (الرأسمالية الخاصة) والاشتراكية.

وفي عام 1936، وبعد الكساد الاقتصادي الكبير، نشر كتابه **النظرية العامة للاستخدام والفائدة والمال** (*The General Theory of Employment, Interest and Money*) الذي أصبح أثراً كلاسيكياً يعتمده الاقتصاديون الرأسماليون الحديثون. وكانت إحدى السِّمات الجديدة لتفكير كينز متمثّلةً في تأكيده مسألة الاستخدام، وهي المسألة التي غالباً ما «حلّها» الاقتصاديون الليبراليون، باعتبارهم الاستخدام الكامل فرضية معطاة. غير أن الاستخدام الكامل عند كينز هو مسألة لا يمكن تحقيقها تحقيقاً تقريبياً إلا بخطة اقتصادية مدروسة. فهو لا ينتج أوتوماتيكياً بسيطرة حرة لقوى السوق بانسجام طبيعي. وبغية تحقيق استخدام كامل، وعلى نحو تقريبي، على الدولة أن تبذل مقداراً ما من التأثير على الاستهلاك، بواسطة خطة مالية واستثمار عام من بين أمور أخرى ـ غير أن تدخّل الدولة يجب أن لا يكون شاملاً بحيث يتعرض حق الملكية الخاصة للخطر. فقد كان كينز يرى أن حق الملكية الخاصة (المذهب الرأسمالي) له فائدة حاسمة لكونه مشاداً على عدم تمركز السلطة وعلى الربح الذاتي. وقد اعتبر كينز



إصلاحاته ضرورية لتجنّب الأزمات في الرأسمالية. فمن دون التنظيم الحكومي لن يكون هناك رأسمالية.

يمكننا القول إن كينز كان مهماً للنظرية السياسية لأنه مثّل النظرة التي تقول إن على الليبرالية والرأسمالية الخاصة أن يتعلّما من الأزمات الاقتصادية. وهو جسّد التحوّل النظري من الرأسمالية الخاصة وليبراليّة دعه ـ يعمل إلى رأسمالية ذات تنظيم حكومي، أي إلى رأسمالية لها الخصائص الليبرالية ـ الاجتماعية والديمقراطية الاجتماعية التي سنجدها، في ما بعد، في الديمقراطية الاجتماعية.

أسئلة

• صف معنى مذهب المنفعة. واشرح، بخاصة، مذهب المنفعة عند جيرمي بنثام.

• اشرح وجهات النظر الفلسفية التي تقع في أساس المذهب الليبرالي (من لوك إلى جون ستيوارت مِل). اشرح أيضاً آراء جون ستيوارت مِل الخاصة بمراقبة المطبوعات وبحرية التعبير.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: [n. pb.], 1982.

Keynes, John Maynard. *The End of Laissez - Faire*. London: [n. pb.], 1927.

Mill, J. S. *«On Liberty» and «Considerations on Representative Government.»* London: [n. pb.], 1976.

———. *Utilitarianism*. London: [n. pb.], 1694.

Works of Thomas Hill Green. Edited and Introduced by Peter Nicholson. London: [n. pb.], 1997.



مصادر ثانوية

Berlin, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: [n. pb.], 1986.

Cacoullos, Ann R. *Thomas Hill Green: Philosopher of Rights*. New York: [n. pb.], 1974.

Duncan, G. *Marx and Mill. Two Views on Social Conflict and Harmony*. Cambridge: [n. pb.], 1973.

Ryan, A. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: [n. pb.], 1970.



الفصل الخامس عشر

كَنْت ـ الثورة الكوبرنيكيّة في الفلسفة

حياته: أمضى كَنْت (1724 ـ 1804) حياته كلها في مدينة كونيغسبرغ (Königsberg) في بروسيا الشرقية، والتي تُدعى الآن كالينينغراد (Kaliningrad). كان أبوه فناناً وكاهناً. وكان كَنْت من نواحٍ كثيرة يحمل علامة المذهب البروتستانتي الكهنوتي. وعاش حياة بسيطةً في ظاهرها، وبدأها معلماً وانتهى أستاذاً جامعياً. وتميز أسلوب حياته بالدقة إلى حدّ الاهتمام بأدق التفاصيل. وكرس حياته للأبحاث النظرية. وحظيت كتبه النقدية الثلاثة بأهمية كبرى، وهي: **نقد العقل المحض** (*Critique of Pure Reason*) (1781)، **ونقد العقل العملي** (*Critique of Practical Reason*) (1788)، **ونقد الحكم** (*Critique of Judgment*) (1790). وما يهم نظريته السياسية كتابه **المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق** (*Grundlegung zur Meta physik der Sitten*) (1785)، وكتاب **السلام الدائم** (*Perpetual Peace*) (1795).

الفلسفة الترانسندنتاليّة ـ نظريّة المعرفة

في الولايات التي تتكلم اللغة الألمانية، مثّل عصر التنوير التجديد الثقافي لا التغيير السياسي. وانتشرت أفكار عصر التنوير في



الطبقات العليا لموظفي الدولة والطبقة الوسطى، وتعزّزت الحياة الجامعية أكاديمياً وبنيوياً.

دخل كَنْت في تلك العملية، وكان قريباً من فلاسفة عصر التنوير، فسعى لبناء استقلال الإنسان عبر الاستعمال المتنوّر والكلي للعقل. غير أنه خلافاً لروسو نأى بنفسه من الإلحاد الفكري لفلاسفة عصر التنوير. وبوصفه فيلسوف السبعينيات (1700)، كرّس كَنْت نفسه لإبستيمولوجيا قائمة على الفرد، فكان هنا مع الفلاسفة التجريبيين - الحسيين والفلاسفة العقلانيين على أرض مشتركة. كما كان كَنْت من نواحٍ كثيرة في التقليد الليبرالي. وفي الوقت ذاته، مثّل انفصالاً حاسماً عن الميول التجريبية ـ الحسيّة وميول المذهب النفعي التي سادت حوالى نهاية السبعينيّات (1700). وحدث الانفصال عندما أطلق كَنْت فلسفته الترانسندنتالية (Transcendental) محاولةً لدحض المذهب التجريبي ـ الحسّي (لوك، هيوم) والمذهب العقلي (ديكارت).

سنبدأ ببحث فلسفة كَنْت الترانسندنتالية في سياق نظريته في المعرفة ونظريته الأخلاقية، قبل أن نناقش تلك الجوانب من فلسفته التي تنطبق على نظريته السياسية.

كان هيوم قد انتقد تصور العقل في عصر التنوير عن طريق تمييزه الدقيق بين ما هو وصفي وما هو معياري. وكان موقفه متمثّلاً في القول إن المعرفة الوحيدة التي نستطيع أن نحصل عليها عن العالم وعن أنفسنا، أي المعرفة القائمة على الخبرة الحسية، لا يمكن أن تكون يقينيّة يقيناً مطلقاً، إذ إن هناك إمكانية في أن تتناقض انطباعات حسية جديدة مع الانطباعات الحسية التي عليها بنينا نظراتنا حتى الآن بصورة دائمة، أي: حتى العلوم الطبيعية ذاتها ليست بذلك اليقين المطلق. وبكلمات أخرى، لا وجود لمعرفة ذات يقين مطلق سوى تلك الرؤية النافذة إلى العلاقة بين التصوّرات ـ والتي تجدر



الملاحظة أنها لا تقدم لنا رؤيةً للواقع. والرؤية الأخلاقية غير موجودة. والظاهر أن ظاهرة عدم اليقين ازدادت في العالم بعد هيوم. ورأى هيوم أن الأحاسيس والعادات حلّت محل الدور الذي لعبته الرؤية العقلية والعقل عند العقلانيين الكلاسيكيين وفلاسفة عصر التنوير.

اعتبر كَنْت المذهب التجريبي ـ الحسّي الهيومي فضيحة: إذ دمّر هيوم الأخلاق والعلوم الطبيعية، كليهما![1] فأخذ كَنْت على عاتقه مهمة البرهان على وجود شيء في الأخلاق وفي العلوم الطبيعية نستطيع بعقلنا أن نقرّ بأنه ضروري بمعنى دقيق وصحيح بمعنى كلي. وتلك كانت نقطة البداية عند كَنْت. فهو أراد أن يبيّن أن هيوم التجريبي ـ الحسّي لم يعطِ دوراً للعقل. وفي الوقت ذاته، لم يعد كَنْت إلى المذهب العقلي الكلاسيكي (كما فعل ديكارت). وحاول طريقاً ثالثاً.

لم يكن مشروع كَنْت مقتصراً على نقاش فلسفي داخلي مع هيوم. فقد كان، بوصفه فيلسوفاً، يعمل في عصر التنوير مهتماً بالتقدم العلمي أيضاً. وبدا أنه رأى فيزياء نيوتن نصراً دائماً للعلم. إذ به تمّ اكتشاف شيء حقيقي لا يقبل الجدل. على سبيل المثال، تعاملت فيزياء نيوتن مع تصورات المكان والزمان وعلاقة السببيّة. وصيغت بلغة الرياضيات، وقامت منهجياً على التجربة. وأراد كَنْت أن يحل الفلسفة في الوضع الآمن ذاته الذي للعلوم الطبيعية. وفي الوقت نفسه، رأى أن مهمته كفيلسوف هي أن يبيّن سبب كون أساس العلم التجريبي ثابتاً لا يتزعزع، أي: عندما نقوم بتجارب، نعمل

---

(1) على كل حال نقول إن مسألة ما إذا كانت العلوم الطبيعية محتاجة إلى أساسٍ يقيني مطلق، كما رأى كَنْت، هي مسألة مثيرة للجدل.



بطريقة منظمة على عزل بعض الحالات وجمعها وتغييرها بغية ملاحظة صفات الظواهر التي تعتمد عليها وقياسها. نحن نقيس، على سبيل المثال، ضغط غاز في درجة حرارة ثابتة مع تغيير حجمه، كما فعل العالم روبيرت بويل (Robert Boyle)، ثم نفترض أن آخرين يمكنهم أن يقوموا بالشيء ذاته، وأننا نستطيع أن نكرر التجربة في أي وقت، وفي أي مكان. فإذا لم نفترض أن العالم منتظم في المكان والزمان، وأننا نستطيع أن نكرر التجربة، فإن عملية الاختبار تفقد قيمتها، وذلك سينسف الأساس المنهجي للعلم التجريبي الجديد. ولا ريب في أن تجارب جديدة قد تؤدي إلى نتائج مختلفة، وبالتالي يجب رفض النتائج السابقة. تلك هي النقطة الرئيسية في العلم الطبيعي على وجه الدقة. وبالطريقة نفسها قد يثبت أن ما اعتبرناه ثابتاً في السابق هو عوامل متغيرة. وحتى هذه المسألة هي جزء من عملية الاختبار في العلم. غير أننا إذا شككنا، مبدئياً، بالانتظام الأساسي للعالم، فإن فائدة التجربة تختفي ـ تماماً كما تختفي فكرة القوانين الطبيعية.

رفض كَنْت هذا النوع من الشك، وفعل ذلك عن طريق إثباته أن صور الإدراك الحسي، المكان والزمان وبعض الأفكار الأساسية مثل فكرة السببيّة، هي فطرية في العقل البشري. وهكذا نجد أن رد فعل كَنْت لم يكن في موقف محدود بنزاع فلسفي داخلي وحسب، بل شمل أيضاً نزاعاً تعلّق بثقتنا بالعلم.

رأى كَنْت أن رفض الشك الهيومي يَمْثُلُ في نقل المنظور الإبستيمولوجي. فكوبرنيكوس وكبلر حصلا على أفضل إدراك للمعطيات الفلكية عبر رفضهم العقيدة التقليدية التي قالت إن الأرض والإنسان هما في المركز الذي لا يتحرك في العالم لصالح الفرضية التي تقول إن الإنسان والأرض يدوران حول الشمس. وبالطريقة



نفسها عكَس كَنْت الرأي الأساسي الذي قال إن المعرفة تحدث عندما تتأثر الذات بالشيء، بمعنى أنه حوّل العلاقة تدويراً، وأكَّد أن علينا أن نتخيل أن الشيء هو الذي يتأثّر بالذات، أي إن الشيء كما نعرفه هو الذي يتشكَّل بطريقة الذات في الخبرة والتفكير. هذه النقلة بالافتراضات الإبستيمولوجية دعيت الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. وذلك كان جوهر نظرية المعرفة عند كَنْت.

حاول كَنْت بطريقة ما أن يخلق تركيباً من المذهب التجريبي ـ الحسّي والمذهب العقلي بمحاولته تجنّب ما اعتبره شكاً تجريبياً ـ حسياً وعقيدة عقلية جامدة.

وعوضاً عن حدسٍ عقلي لأشياء فوق ـ حسية ـ مثل الله والمعايير الأخلاقية ـ أدخل كَنْت رؤية فكرية في الشروط الأساسية للخبرة. ودعيت رؤية مثل تلك الشروط الإبستيمولوجية الرؤية الترانسندنتالية. وفي درسنا السمات المركزية لفلسفة كَنْت، سوف نلقي الضوء على ما يعنيه هذا التعبير.

كان هيوم في البداية مخطئاً. يوجد نظام ضروري شامل وصحيح عند الخبرة. على سبيل المثال، مبدأ السببية صحيح بشكل شامل. لذا، لا بدّ من أن يكون هناك شيء يبني وينظِّم خبرتنا. غير أن كَنْت يوافق هيوم على أن الخبرة المباشرة والاستقراء لا يوفِّران لنا رؤية لشيء ضروري وصحيح صحة كلية. لذلك، فإن كل ما ينظِّم ويضفي بنية على خبرتنا لا يمكن أن ينشأ من الخبرة، لذا فإن هذه القدرة على التنظيم والبناء لا بدّ من أن تكون في داخلنا.

وبكلمات أخرى، افترض كَنْت وجود ثنائية مؤلفة من ذات وشيء: وبما أن القوة المنظمة لا يمكن أن تكون في الشيء، فيجب أن تكون في الذات. تلك كانت الثورة الكوبرنيكية في نظرية المعرفة

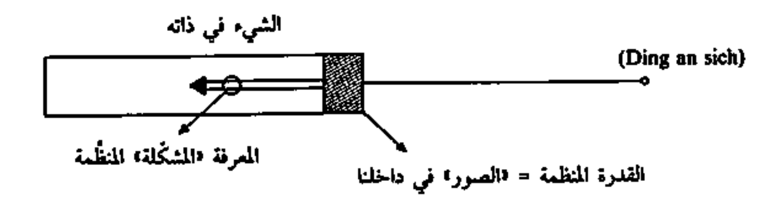


عند كَنْت، أي: كل ما ينظِّم ويبني خبرتنا، بحيث تخضع لمبادئ ذات صحة كلية، لا يصدر عن الأشياء التي هي موضوع معرفتنا، وإنما هو من أنفسنا. وقد سلَّم كَنْت بوجود شيء في معرفتنا هو صحيح وضروري كلياً. ولم يسأل ما إذا كان ذلك كذلك، لكنه سأل كيف يمكن ذلك؟

ولكن كيف تكون تلك القوة المنظمة في «داخلنا»؟ على سبيل المثال: إذا كنا دائماً نستعمل نظارات ذات عدسات خضراء، فإن كل ما نراه ـ سواء أكان بيوتاً وصخراً وأشجاراً. . . إلخ ـ سوف يبدو لنا أخضر، وبالضرورة كذلك، فكل شيء ننظر إليه سوف يكون له لون عدساتنا. وإذا كنا نعرف لون عدساتنا، فإننا سوف نعرف بيقين تام أن ما ننظر إليه سيكون له ذلك اللون، حتى لو لم نكن نعرف ما الذي سننظر إليه. وهكذا، باستعمالنا أصنافاً من المحتوى والصورة، يمكننا القول إن المحتوى يحدِّده الخارجي، لكننا بشكل دائم نطبع المحتوى بصورتنا (اللون الأخضر هنا). فالقدرة المنظمة في داخلنا تشبه عدسات نظارتنا، والانطباعات المختلفة التي «تقع» على نظارتنا هي محتوى الخبرة. فما نراه هو تركيب من الانطباع الحسّي ومن اللون ـ المحتوى الذي تشكل.

بهذا المعنى، وافق كَنْت التجريبيين ـ الحسيين على أن كل المعرفة يبدأ بالخبرة. غير أنه في الوقت ذاته قال إن المعرفة كلها تشكلها الذات. فالانطباعات الحسية كلها تتخذ الصورة التي نفرضها عليها. وهي تتبع صور الإدراك الحسّي. صورة المكان وصورة الزمان. وعلى كل حال، لا نكون منظمين للخبرات تنظيماً حقيقياً قبل أن تُدرَك الانطباعات الحسية كلها إدراكاً تصورياً، وذلك لا يكون إلاّ عندما يستفيد عقلنا من مقولاته، مثل مبدأ السببيّة لكي ينظِّم المعطيات المتنوعة المدركة حسياً. لذا، فإن مفهوم كَنْت للخبرة مختلف نوعاً ما عن مفهوم التجريبيين ـ الحسيين.





كما افترض كَنْت أن البشر جميعهم لهم «الصورة» الرئيسية ذاتها. لذلك، فإن معرفة جميع البشر يجب أن تأخذ شكل هذه الصور. وبهذا المعنى تكون الصور صحيحة بالضرورة كلياً.

لم تكن الصور التي نشدها كَنْت من طبيعة بسيكولوجية. على سبيل المثال، هناك حقيقة بسيكولوجية مفادها أن الناس الذين يعانون من الجنون (paranoia) يرون العالم يشكُل معرفتهم بطريقة معينة، غير أن الصور التي نشدها كَنْت هي المقوّمات العامة لكل المعرفة، مثل المكان والزمان والسببيّة[2]. وهذه صور يجب افتراضها في الأبحاث التجريبية ـ الحسيّة جميعها، لذلك، لا يمكن استقصاؤها من البسيكولوجيا التجريبية ـ الحسّية.

ولكن لماذا خلق كَنْت نظرية في المعرفة مركبة كهذه؟ والجواب يَمْثُلُ في ما سبق وذكرناه، وهو: كَنْت سلَّم بوجود شيء ضروري وصحيح كلياً في معرفتنا، وهذه النظرية توضح كيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً[3].

كيف نقبل الزعم أيضاً بأن المكان والزمان والسببيّة هي صور

(2) يمكن القول إن البسيكولوجي جان بياجيه (Jean Piaget) (1980 ـ 1896) درس مسألة كيف يكتسب الأطفال تدريجياً «الصور الترانسندنتالية» عبر عملية التفاعل الاجتماعي.

(3) كان جواب كَنْت بارعاً، والبراعة في جوابه يجب أن ينظر إليها في العلاقة مع المسائل الصعبة التي حاول حلّها، أي تسويغ السببيّة والحرية الأخلاقية في الوقت نفسه.



ضرورية وصحيحة صحة كلية؟ وكان جواب كَنْت هو أن معرفتنا بالأشياء يجب أن تحمل علامة المكان والزمان (صور المعرفة أو صور الخبرة الحسية) وعلامة السببية (إحدى المقولات الاثنتي عشرة)[4]. ويمكننا أن نشرح نقطة كَنْت بالاختبار الفكري الآتي.

دخل شرطي سير محطة البوليس ليقدِّم تقريراً عن حادث سير، كاصطدام سيارات. غير أنه عندما سئل عن زمن وقوع الحادث، أجاب بقوله إنه لم يحدث في أي وقتٍ محدَّد. وعندما سئل عن مكان حدوث الحادث، أجاب بقوله إنه لم يحث في مكان محدد،

---

(4) أول ما حاوله كَنْت هو أن يبينّ كيف أن الانطباعات الحسية تتشكّل بالضرورة بواسطة المكان والزمان (في كتابه: *Kritik der reinen Vernunft, Die transzendentale Ästhetik*)، ثم حاول أن يبينّ كيف ترتبط التصوّرات بهذه الانطباعات (التي تشكّلت بواسطة المكان والزمان، انظر: *Die Transzendentale Logik, Die transzendentale Analytik*)

يدخل الوعي في الصورة كبمدأ أعلى من القضايا (الأحكام) حول محتوى الخبرة، وتدمج المقولات أو تصوّرات العقل في القضايا. والتصوّرات لا تقدم معرفةً عن الواقع من دون أن تمر بتركيب مع محتوى الخبرة.

وقد وظّف كَنْت أنواع القضايا الاثنتي عشرة الآتية (صور الحكم في العقل) (المصدر المذكور، A70/B95، ترقيم صفحات عادي): للأحكام:

- الكم: الكلّي والجزئي والفردي.
- الكّيف: مثبت ومنفي ولانهائي.
- العلاقة: مطلقة وشرطية وانفصالية.
- الجهة: موضع شك ومؤكّدة وقاطعة (ممكنة وحقيقية وضرورية)

وللمقولات (المصدر المذكور، A80/B106، ترقيم صفحات عادي:

- الكم: وحدة، تعدّد، كلية.
- الكَيْف: واقع، نفي، تحديد.
- العلاقة: باطنية وثابتة، سببيّة ومعتمدة، مجموعة.
- الجهة: إمكانية ـ استحالة، وجود ـ عدم وجود، ضرورة ـ جواز (استعمل أرسطو المقولات التالية: الجوهر، الكم، الكَيْف، العلاقة، المكان، والزمان، الوضع، الحالة، الفعالية، والانفعال).



كل ما في الأمر أنه حدث. وأخيراً، عندما سئل عن سبب الاصطدام، أجاب الشرطي أن لا شيء سبَّبه، فلم تكن هناك سيارات مسرعة ولا من يقود بتهور. وكان واضحاً لرئيس البوليس أن ذلك الشرطي يتكلم كلاماً لا معنى له. وبطريقة أخرى نقول إننا لا نحتاج أي دليل لكي نبيّن أن ذلك التقرير خاطئ. والأخطاء التي ارتكبها الشرطي هي أساسية أكثر من مجرد أخطاء الخبرة. فهو لم يذكر في تقريره وقتاً خاطئاً، أو اسم شارع خاطئ، أو سرعة غير صحيحة، أو اتجاهاً غير صحيح. وكان بإمكان الشرطي أن يكذب في كل تلك الأمور، وباستطاعة رئيس البوليس أن يثبت صحة التقرير عن طريق التحريات. غير أن الأخطاء التي ارتكبها الشرطي لم تكن أخطاء تتعلق بالخبرة (تجريبية ـ حسيّة)، لكنها أكثر أساسيّة. وحادث الاصطدام الذي لا يقع في وقت معين أو مكانٍ معين، أو نتيجة لسبب ما، هو حادث غير معقول كلياً. وبكلمات أخرى نقول إن أفكار المكان والزمان والسببية ضرورية وهي صور ذات صحة كلية، لأن معرفتنا يجب أن تحمل علامة الزمان والمكان والسببيّة لكي تكون مفهومة، أي لتكون معرفة. فالمكان والزمان والسببيّة من شروط إمكان معرفتنا.

المعارضة لهيوم واضحة[5]. «بما أننا نملك بصورة دائمة الصور ذاتها فينا، فكل ما يمكن أن نختبره لا بدّ من أن يتشكّل بواسطة تلك الصور. لذلك، نحن نعرف شيئاً يقينيّاً عن المستقبل، وهو: مهما كان ما نختبره، فإن الخبرة ستتشكّل بواسطة الزمان والمكان

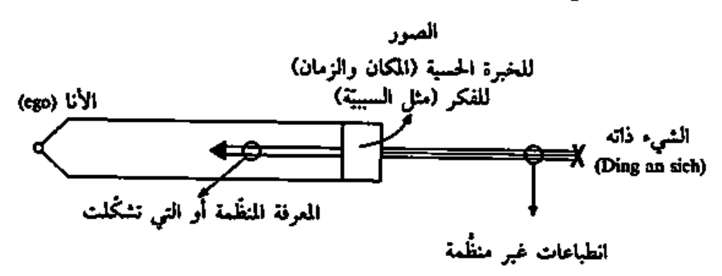
---

(5) يجب عدم المبالغة في هذا التعارض. فقد قال هيوم أيضاً إننا نملك «صوراً» في داخلنا تقودنا إلى «رؤية الأسباب»، وذلك إلى الحدّ الذي نتوقع ما سيحدث. فبهذا المعنى يوجد شيء «ترانسندنتالي» حول هذه التوقعات: فهي صور تطبع خبراتنا بعلامات. غير أن هيوم فسّر هذه التوقعات بأنها نتيجة لحوادث (بسيكولوجية) فعلية، فلم يعتبرها شيئاً معطى قبل الخبرة (بالمعنى الذي أراده كَنْت).



والسببية. . . إلخ، لذا، فإن هناك بنى صورية معينة في معرفتنا هي صحيحة كلياً. وهذه البنى تنطبق على جميع البشر، وتنطبق على المستقبل كما على الحاضر والماضي. لذلك، هناك مقوِّمات أساسية معينة للعلوم الطبيعية (أو بكلام أكثر عمومية العلوم التجريبيّة ـ الحسّية) هي ضرورية وهي صحيحة صحة كلية.

هذه الصور أو البنى ليست في الشيء، لكنها في جميع الذوات. لذا، وصفها بأنها ذاتية وصف غامض، فهي ليست ذاتية بمعنى أنها عَرَضية وممكن أن تكون خاطئة. على العكس، فهي موجودة عند جميع الذوات كشرط إبستيمولوجي لإمكانية المعرفة الموضوعية، أي المعرفة الحقة.



وبوصفها شرطاً للمعرفة والخبرة، فإن الصور سابقة للخبرة. لذلك، فإن رؤية هذه الصور لا تنتمي إلى علم تجريبي ـ حسي ما، مثل البسيكولوجيا، بل التفكير الفلسفي بالشروط الإبستيمولوجية لهذه العلوم التجريبية ـ الحسيّة.

حاولنا، حتى الآن، أن نجعل كَنْت مفهوماً من دون إثارة اعتراضات على فكره الفلسفي. والآن سنذكر اعتراضاً عاماً، وهو: فكْر كَنْت أن الانطباعات الحسيّة تصدر عن واقع خارجي، وهو الشيء ـ في ـ ذاته (Ding an sich). غير أنه في الوقت ذاته قال إننا لا نستطيع أن ندرك سوى الانطباعات الحسية التي تُشَكَّل. لذلك،



فإن التأثيرات غير المشكّلة والشيء في ذاته لا يمكن إدراكهما. لذا، فإن تصوّر الشيء ـ في ـ ذاته هو تصوّر إشكالي يبعث على الشك، لأنه من جهةٍ ضروريٍ لشرح أصل الخبرة، ولكن من جهة أخرى لا يمكن اختباره حسياً.

درسنا إلى الآن نموذج كَنْت الإبستيمولوجي. وسنلقي نظرة سريعة، على أنواع المعرفة التي عرّفها:

1 ـ معرفة تحليلية [قَبْلية (a priori)] ـ مثلاً «العازب هو إنسان غير متزوج».

2 ـ معرفة تركيبة [بَعْدية (a posteriori)] ـ مثلاً، «هذا البيت أخضر».

3 ـ معرفة تركيبية (قَبْلية) ـ مثلاً، «كل حادث له سبب».

وينطبق نوع المعرفة الأول على العلاقة بين التصوّرات، والنوع الثاني على الانطباعات الحسّية المشكّلة، والنوع الثالث على رؤية الصور.

سلّم كَنْت بوجود «أحكام تركيبية قَبْلية». والمسألة عند كَنْت تمثّلت في كيف يمكن ذلك، وليس في ما إذا كان ذلك ممكناً. وكان الجواب مفيداً أن «الأحكام التركيبية القَبْلية» لوجود صور معينة عند جميع الذوات العارفة هي شروط الخبرة المنظّمة.

ماذا عنى كَنْت بالتعبير «تركيبية قَبْلية»؟ لقد عرّف المصطلح على النحو الآتي:

قَبْلي (a priori): مستقل عن الخبرة ـ مثلاً، «العازب إنسان غير متزوج».

بَعْدي (a posteriori): يعتمد على الخبرة ـ مثلاً، «هذا البيت أخضر».



تحليلي (Analytics): 1 ـ قضايا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً «العازب إنسان غير متزوج».

2 ـ قضايا نفيها يؤدي إلى تناقض منطقي، مثلاً «العازب ليس إنساناً غير متزوج».

تركيبي (Synthetic): 1 ـ قضايا لا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها النمطقي، مثلاً «هذا البيت أخضر».

2 ـ قضايا نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي، مثلاً «هذا البيت ليس بأخضر».

وهكذا نحصل على:

	تركيبي	تحليلي
قَبْلي	«كل حادث له سبب»	«الأعزب إنسان غير متزوج»
بَعْدي	«هذا البيت أخضر»	

ويكلام آخر، إن العبارات القَبْلية التحليلية تطابق رؤية العلاقة بين التصوّرات وفقاً للعقلانيين والتجريبيين ـ الحسيين من الفلاسفة، والعبارات البَعْدية التركيبية تطابق الخبرة، وفقاً للعقلانيين والتجريبيين ـ الحسيين. والنقطة الرئيسية الفاصلة هي في **الأحكام القَبْلية التركيبية**. فهذه القضايا مستقلة عن الخبرة (قَبْلية)، ولا يكون محمولها المنطقي في موضوعها المنطقي (تركيبية). وكان كَنْت مقتنعاً أن أحكاماً (Urteile) مثل هذه موجودة، وأن القضية ـ الحكم «كل حادث له سبب» مثلٌ عليها. وهذا يتعارض مع النظرة التجريبية ـ الحسية التي تفسّر هذه القضية، إمّا بوصفها تحليلية (قَبْلية) ـ فنحن نستطيع أن نعرّف «كل حادث» بشكل يكون له «سبب ما»، بتعريف يخص التصوّر «كل شيء يحدث» ـ أو بوصفها تركيبية (بَعدّية) ـ فالقضية هي تعميم مستمد من خبرات جزئية، وبالتالي نحن لا نعرف ما إذا كانت



القضية ستنطبق على المستقبل أم لا. وقد زعم كَنْت أن فكرة كل حادث له سبب ليست في تصور كل حادث، وأننا لا نحتاج للعودة إلى الخبرة لكي نعرف أن لكل حادث سبباً ما، لأن معرفة السببيّة موجودة في صور تفكيرنا.

وهكذا، فإن القضية «كل حادث له سبب» تنتمي إلى المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي (مثل ميكانيكا نيوتن) الذي اعتبره كَنْت صحيحاً كلياً وبالضرورة. يماثل ذلك، على سبيل المثال، اعتبار كَنْت القضية «الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين» قضية قَبْلية تركيبية، في الرياضيات. وهكذا تكون الرياضيات والعلم الطبيعي عِلمين قائمين على أساس ثابت عند كَنْت. والتأسيس هو في الصور الموجودة عند الذوات.

لذا، رفض كَنْت ما اعتبره شكاً تجريبياً ـ حسياً، قال: توجد رؤية تأملية في شروط المعرفة، وهي رؤية تظهر أن العِلمين المذكورين سابقاً يقومان على أساس آمن. كما رفض كَنْت ما اعتبره عقيدة عقلية جامدة، قال: المذهب العقلي التأملي (الميتافيزيقا) ليس له أساس مكين، فهو ليس علماً. والحدس العقلي الذي ادّعاه الفلاسفة العقلانيون، كما فعلوا بموضوع الله، إن هو إلاّ رؤية مزيفة. وهنا، بدأ نقد كَنْت للعلم التأملي، قال: المذهب العقلاني التقليدي هو علم زائف. ونحن نستطيع أن نفكر بشروط الخبرة، كما فعل كَنْت في الفلسفة. ولكن حاول العقلانيون تجاوز الخبرة إلى ما هو ترانسندنتالي، أي إلى ما وراء حدود الخبرة الحسية، غير أننا عاجزون عن معرفة أي شيء يتجاوز شروط (حدود) المعرفة. وقد قدم كَنْت حجتين لدعم هذه النظرة: فمن جهةٍ نحن عاجزون عن الحصول على خبرة حسيّة عن الترانسندنتالي الذي يتجاوز الخبرة الحسية، لأنه يقع وراء مثل هذه الخبرة، ومن جهة ثانية عندما يناقش العقلانيون مسألة وجود الله على سبيل المثال، فإن الحجج المؤيدة



والمعارضة متساوية النقل. فتظهر هذه النظرية التي تواجه طريقاً مسدوداً (aporia) أنه يستحيل معرفة أي شيء عما هو ترانسندنتالي.

غير أننا نسأل، ألا تفترض إبستيمولوجيا كَنْت أننا نتلقى انطباعات حسية مصدرها الشيء في ذاته، في نهاية المطاف، أي من شيء ترانسندنتالي يقع وراء الخبرة الحسية؟ فكيف أمكن كَنْت أن يعرف أن تلك هي الحالة؟ ذلك أحد الاعتراضات التي أثارها هيغل من بين آخرين.

انتقد كَنْت الميتافيزيقا، غير أنه بخلاف ما رأى التجريبيون ـ الحسيون المتطرفون لم يرَ أن عصر الميتافيزيقا قد ولّى. على النقيض من ذلك، فقد اعتبر كَنْت أن المسائل الميتافيزيقية مسائل لا يمكن تجنّبها، فأثار مثل هذه المسائل بوصفها جزء من الطبيعة البشرية، على الرغم من استحالة وصولنا إلى جواب علمي.

من الناحية الشخصية، كان كَنْت بروتستانتياً ورعاً، وكانت فلسفته الترانسندنتالية التي رفضت المذهب العقلي والتي تصوّرت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائل لا مفر منها تنسجم تماماً مع التصورات البروتستانتية المركزية، أي: نحن عاجزون عن البرهان على المسائل الدينية الأساسية أو دحضها. وبما أننا عاجزون عن التخلّص من هذه مسائل، فإن الأجوبة عنها يجب أن تقوم على الإيمان.

وهكذا، نخلص إلى تمييز بين المعرفة والإيمان الذي هو صفة الحركة البروتستانتية، فهناك فسحة للدين. نحن لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالبرهان ولا أن نثبت عدم وجوده، لكننا نستطيع أن نؤمن بأحد الموقفين أو بالآخر. وفي الوقت ذاته الذي «حافظ» فيه كَنْت «على العقل» في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات ضد مذهب هيوم التجريبي ـ الحسّي، ترك فسحة لإيمان بسيط في الدين.

لقد رأينا أن فلسفة كَنْت الترانسندنتالية التي شملت تفكيراً



بالحدود الإبستيمولوجية للمعرفة، شملت أيضاً محاولة لتشكيل تركيب من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي ـ الحسّي. ومسَّ كَنْت شيئاً جوهرياً، وهو: فضلاً عن القضايا التي بها نصف الوقائع عبارات صادقة أو كاذبة، بمقدار ما تتطابق مع أشياء الخبرة، وبدرجات مختلفة ـ يمكننا أن نفكر بالشروط التي تجعل مثل تلك القضايا الصادقة أو الكاذبة، ممكنةً.

وبهذا المعنى، يمكننا أن نشير إلى مبدأ عدم التناقض ـ «الشيء لا يمكن، في الوقت ذاته، أن تنسب إليه الصفة A والصفة لا ـ A، وبالمعنى نفسه» ـ كشرطٍ للقضايا/ الأحكام الصادقة أو الكاذبة، تجريبياً ـ حسياً. وبحسب الاستعمال اللغوي العادي، تعتبر القضية «هذا القلم هو، في الوقت نفسه، أحمر وأزرق» خرقاً لمبدأ عدم التناقض. فهذه القضية ليست صادقة ولا كاذبة تجريبياً ـ حسّياً، لأنها تنتهك الشرط اللازم لتكون القضية صادقة أو كاذبة تجريبياً ـ حسياً.

وبما يماثل ذلك، يمكننا أن نؤول مبدأ السببية ـ لكل الحوادث أسباب ـ كشرطٍ لقضايا ذات معنى، كما هي الحال في العلوم الطبيعية. لنفترض أن باحثاً طبياً يقول: «ليست القضية ماثلةً في أن أسباب بعض أشكال السرطان مجهول. فهناك أشكال عديدة من السرطان ليس لها سبب». فإن هذا الباحث يكون قد فعل شيئاً مختلفاً عن ارتكاب خطأ تجريبي ـ حسّي، وأسوأ من ذلك، أي إنه نسب بعض أشكال السرطان إلى سبب خاطئ. فيكون هذا الباحث قد خرق شرطاً من شروط البحث ذي المعنى في مرض السرطان. وبكلمات أخرى نقول إن مبدأ السببية يمكن أن يقوم بوظيفة مبدأ ضروري في العلوم الطبيعية. فإذا انتهك العلماء هذا المبدأ، يكونون متجاوزين حدود البحث العلمي، وليسوا مخطئين خطأً واقعياً فحسب.



أحد أشكال النقد الرئيسية لفلسفة كَنْت وُجِّه إلى محاولته إيجاد جميع المبادئ الأساسية للمعرفة، مرةً واحدة ونهائية، ووضعه جميع هذه المبادئ في الذات العارفة. فرأى بعض النقّاد أن هناك مبادئ كثيرة مختلفة تنطبق، جزئياً، على مناطق معينة، لا على مناطق أخرى. وهكذا، يمكننا القول إن مبدأ التناقض ينطبق في ميدان أوسع (مثلاً، في الفيزياء وتأويل النصوص) أكثر مما ينطبق مبدأ السببية (الذي ينطبق في الفيزياء ولا ينطبق في النصوص). وهناك نقّاد آخرون زعموا أن بعضاً من هذه المبادئ موجود في بنية اللغة، كمبادئ معنى أو عرف لغوي لا غنى عنها، في حياة العالم البَيْنية (انظر الفصلين 26 و27).

ومهما كان تأويل هذه المبادئ، فالنقطة الحاسمة هي أنها، وبالمعنى الإبستيمولوجي، سابقة للمعرفة التجريبية ـ الحسّية المشتركة. فهذه الشروط هي افتراضات سابقة للمعرفة التجريبيّة ـ الحسّية (القضايا الصادقة تجريبياً ـ حسّياً)، بالمعنى نفسه تقريباً الذي لقواعد الشطرنج المفترضة افتراضاً مسبقاً في حركات لعبة الشطرنج: قواعد الشطرنج هي مثل الإطار الذي يجعل الحركات المختلفة، الجيد منها والسيء، حركات ممكنة. هذه القواعد تمكّن من القيام بالحركات، هي «تؤلف» الحركات.

النقطة الرئيسية في الفلسفة الترانسندنتالية هي، على وجه التحديد، وجود مثل تلك الشروط الممكِّنة، والتي لها، من الوجهة الإبستيمولوجية، وضعية أساسية أكبر من القضايا التجريبية ـ الحسية، الصادقة والكاذبة، أي، أكبر من القضايا التجريبية ـ الحسية. فالفلسفة تحاول أن تشرح الشروط (قواعد وافتراضات سابقة ومبادئ وأطر) التي تؤلف (تمكّن وتشكّل) تجريبياً القضايا الصادقة والكاذبة. وسوف نرى، في ما بعد، كيف عدّل هيغل شروط كَنْت الترانسندنتالية



وحولها في اتجاه شروط اجتماعية، أي في اتجاه الأيديولوجيات.

الفلسفة الترانسندنتالية ـ النظرية الأخلاقية

كما ذكرنا، هاجم كَنْت شك هيوم في العلم الطبيعي وفي الأخلاق. كان ردّ كَنْت على الشك الأخلاقي عند هيوم يماثل ردّه الإبستيمولوجي، ومن نواحٍ عديدة: فقد اعتبر كَنْت أن «ينبغي عليك» معطىً. وسأل: كيف يكونَ ذلك ممكناً؟

وبما أن كَنْت حسب «ينبغي عليك» واجباً مطلقاً، فهو لا ينشأ من الخبرة الحسية ـ لأن ما هو تجريبي لا يشمل (وفقاً لكَنْت) ما هو معياري، وعلاوةً على ذلك، لا يمكن أن يكون التجريبي يقينياً، بشكل كامل. لذا، فإن «ينبغي عليك» يجب أن تكون فينا، فطرياً.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الواجب الأخلاقي اللاشرطي «ينبغي عليك» لا ينطبق على نتائج أعمالنا، لأننا لا نملك معرفة تامة أو سيطرة على النتائج. لذا، يجب أن ينطبق الأمر الأخلاقي على إرادتنا الأخلاقية، بحسب كَنْت.

كانت نظرية كَنْت الأخلاقية، أخلاق الإرادة الأخلاقية وليست أخلاق النتائج: فالعامل الحاسم هو أن تكون الإرادة إرادة خير، لا أن تكون نتائج الأفعال خيراً. هنا، يميّز كَنْت نفسه عن فلاسفة مذهب المنفعة الذين دافعوا عن أخلاق النتائج، قائلين إن الأفعال أخلاقياً هي تلك التي تؤدي إلى أعظم منفعة (السعادة، اللذة) لأكبر عددٍ من البشر.

وفضلاً عن على ذلك، كانت أخلاق كَنْت أخلاق الواجب. فقد اعتقد أن اختبار إرادتنا الأخلاقية يكون أولاً عندما نقوم بعمل رغم إرادتنا، مدفوعين بحسّنا بالواجب الأخلاقي. ولا يعني هذا أن كَنْت



يدافع عن الشقاء والألم، وإنما يبيّن عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة على اللذة (مذهب اللذة). وهكذا، فإن هذا الأمر الأخلاقي اللاشرطي «ينبغي عليك» هو فينا فطرياً تماماً، مثل الصور الترانسندنتالية للمكان والزمان وللسببيّة. . . . إلخ.

وهذا يعني أن جميع البشر خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. لذا، فإن الأخلاق مبدأ مطلق، عند كَنْت. وبكلمات أخرى، لقد بنى كَنْت أخلاقاً مطلقة على الذات، بينما بناها أفلاطون على المُثُل «الموضوعية».

يفيدنا في هذه المناسبة أن نرى كيف أنشأت إبستيمولوجيا كَنْت تمييزاً أساسياً بين ما هو تجريبي ـ حسّي وما هو ترانسندنتالي، بين ما نختبره والإنسان شيئاً ـ في ـ ذاته. فما نختبر يمثّل منطقة الضرورة، لأن كل شيء فيها يُفهم بمفردات علاقات السببيّة. وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً. نحن نفهم أننا محدَّدون بالأسباب بحسب الدرجة التي نختبر عندها ذاتنا الحسية. غير أن الوعي الذي يَتَصوّر ذلك ليس الوعي الذي يُتَصوَّر. فلا يمكن أن يُقال إن الوعي الذي يَتَصوَّر محدَّدٌ بالأسباب، لأن التحديد بالأسباب ينتج من الظرف الذي تتشكَّل فيه الظواهر بواسطة الصور الترانسندنتالية. ولا نختبر الوعي الذي يَتَصوَّر شيئاً بتلك الطريقة[6]. لذا، قال كَنْت بتمييز بين الإنسان كائناً عقلياً

---

(6) صحيح القول إنه يمكننا أن ننظر إلى فعل سابق من أفعال الوعي، لكن ذلك لا يكون إلاّ لأننا، وفي الفعل الحالي للتفكير، وعيٌ يتصوّر ولسنا وعياً ذا خبرة أو وعياً متصوَّراً. فهذا الوعي الذي يختبر ويفهم الأنا الترانسندنتالي يمثّل الشيء في ذاته. لذا، فإن الأنا الترانسندنتالي مغمور في منطقة الحرية بخلاف الأنا التجريبي الحسّي الذي يشترك في منطقة الضرورة. لم تكن الحجج، إلى الآن، مبنيّةً إلا على فكرة الوعي، كشيء في ذاته، فلا يمكن القول إنه محدَّداً بالأسباب، بمعنى أن هذا الوعي الذي يتصور ليس خاضعاً للتجربة. وقد صيغت الحجج المثبتة حرية الأنا الترانسندنتالي بالعلاقة مع ما يدعى المسلّمات العملية.



والإنسان كائناً طبيعياً. وككائن عقلي يخضع الإنسان لواجبات أخلاقية مطلقة على شكل قوانين يتبعها الشخص الحر المستقل على أساس العقل. أما ككائن طبيعي فيخضع الإنسان لمبدأ السببيّة، فهو موجود في منطقة الضرورة.

في نظرته إلى الإنسان، تصوَّر كَنْت سلسلة من التعارضات تذكّرنا بتمييز أفلاطون بين عالم المُثُل وعالم الإدراك الحسّي. فقد قيل إن الإنسان ينتمي إلى منطقة الضرورة، لكن يمكن أن يُقال أيضاً إنه ينتمي إلى منطقة الحرية. والتمييز الحادّ بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي - حسّي، وبين الإنسان كائناً عاقلاً والإنسان كائناً طبيعياً، مَكّن من أن تكون الأخلاق مستقلةً عن العوامل التجريبية - الحسية. وأساس الأخلاق هو الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ويمكن أن يُقال إن ذلك يحمي الأخلاق من النقد المبني على عوامل تجريبية - حسّية. ولكن يجب أن يكون هناك نوعٌ من الرابطة بين تلك المناطق، بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي - حسّي. فكيف حصل ذلك؟ رأى كَنْت أن الإرادة تتوسّط بين المنطقتين، بمعنى أن الإرادة تتأثر بميولنا الطبيعية، مع أن الإرادة محكومة من القانون الذي نقر بوجوده بواسطة عقلنا الحر.

ذلك الواجب الأخلاقي المطلق له وضعية الأمر المطلق الذي له الشكل الآتي بحسب كَنْت: **اعملْ بحسب القاعدة السلوكية وحدها التي تريد في الوقت ذاته أن تصبح قانوناً كلياً.** وقاعدة أعمالنا هي القانون الكلّي الذي يتبعه السلوك. وإذا كذبت لتستفيد، فإن قاعدة السلوك التي توجِّه عملك هي: «إذا كنا نستفيد، سوف نكذب». لذا، فإن الأعمال الأخلاقية واللاأخلاقية تبنى على قواعد سلوك. غير أن نقطة كَنْت الرئيسية هي أنه على الرغم من أن الأعمال اللاأخلاقية تتبع قواعد سلوك، فإن قواعد السلوك هذه لا يمكن أن تُحوَّل إلى قوانين كلية.



يتّضح من الصياغة التي وضعها كَنْت رأيه في أن يكون الواجب الأخلاقي ذا صحّةٍ كلية: واختبار العمل الأخلاقي هو أن يصح على كل إنسان يكون في الوضع ذاته. لذلك، ليس الكذب أخلاقياً، لأننا لا نستطيع أن نجعل الكذب معياراً كلياً: «أنا لا أستطيع أن أريد أن يكذب كل إنسان، عندما تكون هناك فائدة من ذلك». ويعطينا كَنْت مثلاً، يقول: سينشأ نوع من التناقض الذاتي إذا حاولنا تعميم قاعدة سلوك تفيد أن الإنسان يمكنه أن يتجنّب الصعوبات المالية بارتباطه بوعدٍ هو لا ينوي المحافظة عليه. وبوضعنا المسألة بطريقة أخرى، نقول: لا يمكن تعميم جميع قواعد السلوك. مثلاً، لا يمكن تعميم قاعدة سلوك تدافع عن النكث بالوعود. وإذا حوّلنا مثل هذه القاعدة إلى قانون كلّي، فإن تناقضاً سينشأ على المستوى العملي، أي: لا نستطيع أن نريد مثل تلك القاعدة ونظل في اتّساق منطقي.

الحاجة الملحّة إلى العمل على أساس قواعد سلوك يمكن تحويلها كليةً مرتبطة بالمبدأ الذي يقضي بالسلوك تجاه الآخرين على أساس أنهم غاية في حدّ ذاتهم. فواجبنا الأخلاقي أن لا نعامل الآخرين بوصفهم مجرد وسائل لغاياتنا فحسب، ويجب أن لا ننظر إليهم كذلك.

يدعى الأمر المطلق، عند كَنْت، الميتا ـ معيار (Meta - Norm)، أي معيار المعايير، أي المقياس المثالي للبت فيما إذا كانت معايير الأعمال صحيحة أو غير صحيحة. كذلك، يجب أن تطبق معايير الأعمال الصحيحة تطبيقاً صحيحاً.

وهناك توتّر عند كَنْت بين التسويغ (الأمر الأخلاقي) وتطبيق هذا الميتا ـ معيار على المواقف المادية. ويتطلب مثل هذه التطبيقات إدراكاً لكيفية فهم الموقف على أحسن وجه. وهذا يثير مسألة تختص بكيف نكون متأكدين، كفاعلين، من أننا نملك تصوّرات كافية وملائمة لتأويل المواقف التي نجد أنفسنا فيها.



علاقة القانون الأخلاقي، على شكل الأمر المطلق، بنا هي بفضل كوننا كائنات عاقلة. والأمر المطلق قَبْلي (a priori) لأنه غير مبني على الخبرة. وهو ليس تحليلياً، لذا فهو تركيبي، فالأمر الأخلاقي قَبْلي تركيبي. وبكلمات أخرى نقول إن واجب جميع الكائنات العاقلة الذي يقضي بالعمل على أساس قوانين كليّة هو صحيح، بمعزل عما يفعل الناس في الواقع، أو ما ينشدون. لذلك، فإن الأمر الأخلاقي الذي يعبِّر عن هذا الواجب مستقل عن العوامل التجريبية ـ الحسية وسابق لها، إنه قَبْلي. وفضلاً عن ذلك نقول إنه لا يمكن اشتقاق هذا الواجب بتحليل تصورات من تصوّر الكائن العاقل أو من الإرادة العاقلة. لذا، فإن الأمر الأخلاقي الذي يعبر عن واجب جميع الكائنات العاقلة ليس تحليلياً، لكنه تركيبي، فالأمر الأخلاقي هو قضية قَبْلية تركيبية وعملية.

فضلاً عن الأمر الأخلاقي المطلق اللاشرطي، افترض كَنْت وجود أوامر افتراضية مختلفة، أي: إذا كنا نريد تحقيق هذه الغاية أو تلك، علينا أن نسلك هذا الطريق أو ذاك. هذه الأوامر ليست مطلقة، لأن الغاية ليست خيراً في ذاتها ومن ذاتها. هذه الأوامر غائية من حيث إنها تربط وسائل بغايات. «إذا كنت تريد علامات أفضل، عليك أن تقوم بجهد أكبر في وظائفك الدراسية». و«إذا كنا نريد أن نتغلّب على عدوّنا، علينا أن نصنع مزيداً من المدافع». فالأوامر الافتراضية تمثّل عقلية الوسيلة المؤدية إلى غاية. فالغاية مسلَّم بها كفرضية ـ ونحن لا نحاول شرعنتها ـ وتوظَّف العقلانية لإيجاد أفضل الوسائل للوصول إلى تلك الغاية. إن العقلانية تصبح نفعية، أي: على أساس معرفتنا التجريبية المؤكَّدة، نضع حسابات واستراتيجيات العمل. ويكون العمل ناجحاً عندما تؤدي هذه الاستراتيجية بسهولة إلى الهدف. وشكل الأمر الافتراضي كما يلي: «إذا كنا نريد أن نصل إلى هدف A، علينا أن نتبع استراتيجية S». لذا، فإن صياغة أوامر



افتراضية تكون بافتراض علاقة سببيّة عند كَنْت. وتفهم الوسائل على أنها السبب الذي يؤدي إلى الهدف، لذا رأى كَنْت أن إنشاء الأوامر الافتراضية يتم من وظيفة الاستعمال النظري للعقل، لا الاستعمال العملي الحقيقي للعقل.

إذا كان الهدف من النوع الذي لا يمكن إشراك الآخرين به من دون خسارة ـ مثل السلع المادية النادرة ورغيف الخبز والبلاد أو مقدار من المال، وإذا نشد كل إنسان مثل ذلك الهدف على أساس أناني، فإن النتيجة ستكون وضعاً يقاتل فيه كلُّ واحد كلَّ واحد (هوبز). وعندما طلب كَنْت منا أن نعتبر الكائنات البشرية غايات في ذاتها، فإنه نأى بنفسه عن تلك الحالة اللااجتماعية، قال: يجب عدم النظر إلى إخواني البشر كوسائل ليس إلاّ تدخل في حساباتي وأعمالي، ويجب أن لا ينظر إليهم بوصفهم مجرد كائنات معادية تعمل ضد أهدافي، ولكن أيضاً كفاعلين لهم غايات مشروعة في ذواتهم ولذواتهم. ولأنه اقتضى تعميم قواعد السلوك، نأى كَنْت بنفسه عن استراتيجية استغلالية: عندما نستغل الآخرين ونملي عليهم عقيدتنا، فنحن نفترض أن لا تكون أفكارنا معروفة من الآخرين. وبتعميم قواعد السلوك نبطل تقنيات السيطرة الاستغلالية.

لذا، فإن شرط النظر إلى إخواننا البشر كغايات في ذواتهم، وشرط التعميم ـ وكلاهما موجودان في الأمر المطلق عند كَنْت ـ يمثلان ضماناً للمجتمع المدني، أي يجب ألا تصير الاستراتيجية التقنية أو النفعية التي هي لصالح الأهداف الأنانية، مطلقة. لذا، يمكن النظر إلى احترام القانون الأخلاقي، على أنه تعبير عن الإدراك المشترك الذي يمكِّن من وجود صورة حياة غير استراتيجية تنظم المعايير، وبالتالي يجعل القانون الأخلاقي واحترام القانون الأخلاقي المجتمعَ المدني ممكناً.



حجّة كَنْت تختص بأفراد لاتاريخيين. لذا، فإن نقطته تجريدية نوعاً ما. على سبيل المثال، نحن نواجه في الممارسة مسائل من هذا النوع: هل واجبنا أن ننظر أيضاً إلى من لا يعاملون الآخرين كغايات في ذواتهم، على أنهم غايات في ذواتهم؟ وبأي معنى علينا أن ننظر في الممارسة إلى من يضطهدون الآخرين، كغايات في ذواتهم؟ الواضح أن الأمر المطلق صوري. فهو ملزم بصورة مطلقة لجميع الناس، في جميع الأوقات. غير أن عوامل تجريبية ـ حسّية تدخل في الصورة في المواقف المادية، عوامل تتضمن أن ما هو صحيح أخلاقياً عند شخص، ليس كذلك دائماً عند شخص آخر. مثلاً، في مشهد حادث سير، يجب على الشرطي والطبيب أن يقوما بتصرفات مختلفة، بحسب ما يقتضيه المبدأ الكلّي؛ يجب على الشرطي أن لا يبدأ بمعالجة الضحايا، ويجب على الطبيب أن لا يدير حركة السير. فالشروط الكلية التي تنطبق هنا هي «أن يكون طبيباً في مشهد حادث السير»، و«أن يكون شرطياً في مشهد حادث السير».

اعتقد كَنْت أن هذا الأمر المطلق دحضٌ لما اعتبره شكاً أخلاقياً عند هيوم. غير أن هيوم أيضاً رأى أننا نصل إلى حكم أخلاقي صحيح بأن نكون محايدين وغير منحازين.

لذا، هناك موازاة ما بين هيوم وكَنْت، لأنهما ادعيا أن المعيار العملي للأخلاق العملية بأنه هو العمومية، أي إمكانية تعميم معايير الأعمال. غير أن العمومية عند هيوم تجد أساسها في المشاعر المتشابهة عند جميع المراقبين الحياديين، بينما قصد كَنْت أن يبني على أرض أصلب من المشاعر: فالأمر الأخلاقي هو فينا بالفطرة والضرورة، تماماً مثل أشكال المعرفة الترانسندنتالية. هنا، علينا أن نتحفَّظ، صحيح أن هذه المبادئ الأخلاقية حتى هذه موجودة فينا تماماً مثل المعرفة الترانسندنتالية، غير أننا نستطيع أن ننتهك المبادئ



الأخلاقية، وهو ما نعجز عنه في القوانين الطبيعية (مثل الفيزياء). لذلك، فإن القول إن الأمر الأخلاقي موجود فينا لا يعني أننا جميعاً أخلاقيون فعلياً، لكن يعني أننا جميعاً حائزون على إرادة أخلاقية. وبحسب نظرية كَنْت في المعرفة، نحن لا نستطيع أن نملك معرفة بأي شيء سوى الخبرة ذات الصورة، وصور الخبرة. غير أن كَنْت اعتقد أننا جميعاً حائزون على إرادة أخلاقية.

وبحسب نظرية كَنْت في المعرفة، نحن لا نستطيع أن نملك معرفة بأي شيء سوى الخبرة ذات الصورة، وصور الخبرة. غير أن كَنْت اعتقد أننا نستطيع، على أساس مبدأ الواجب، وهو «ينبغي عليك»، أن نقبل ببعض النتائج المتضمَّنة التي لا نعرف عنها شيئاً، لكنها تظل تقدم نفسها لضميرنا. وقد دعا كَنْت تلك النتائج المتضمِّنة «المسلَّمات العملية»:

1 ـ إذا كنا نملك المبدأ المطلق للواجب، وهو «ينبغي عليك»، فنحن نستطيع أن نقوم بواجبنا «ينبغي تتضمن يستطيع»، وإلاّ كان الشرط من دون معنى. وهكذا، علينا أن نملك **إرادة حرّة**.

2 ـ يتطلَّب المبدأ المطلق للواجب أن ننشد الكمال، غير أن ذلك مستحيل في هذه الحياة. لذلك، علينا أن نكون لاأخلاقيين ليكون لشرط الكمال معنى.

3 ـ ذلك كله يبيّن وجود نظام عالمي أخلاقي خلق الانسجام بين الواجب والنتيجة، بحيث يكون لما نفعله على أساس إرادة الخير نتائج خير. لذلك، يلزم وجود منظِّم عالمي أخلاقي، أي ينبغي **وجود الله**.

ليست هذه حججاً لإثبات وجود الله، ولا براهين على وجود حياة بعد الموت، أو على وجود إرادة حرّة، بل هي شروط أعمال لا نعرف أي شيء عنها، لكنها تظل تقدم نفسها إلى الضمير بشكل



لا يمكن تجنبه. وتنتمي هذه الشروط إلى العقل الأخلاقي العملي، لا للعقل النظري. وفي فلسفة كَنْت أمكن الكلام على مسلَّمة وجود إرادة حرّة، بفضل التمييز بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي - حسّي: فالأنا المدركة حسياً هي بالضرورة محدَّدة سببيّاً، لكن الإرادة الحرة يمكن نسبتها بحسب الإبستيمولوجيا الكَنْتية، إلى الأنا الترانسندنتالية. والنتيجة هي أنه يمكن للمسلَّمة العملية الأولى أن تقول إننا، كفاعلين، ينبغي أن تكون لنا إرادة حرّة، ليكون للأمر الأخلاقي معنى.

النظرية السياسيّة

لأسباب تاريخية، لم يكن عند كَنْت توجه سوسيولوجي نحو الإنسان والمجتمع، مثل الليبراليين وأنصار مذهب المنفعة، فقد اتَّخذ الفرد بشكل رئيسي نقطة بدايته النظرية. غير أنه، بمعارضته اللذة بالواجب، والنتيجة بالإرادة الأخلاقية، ميَّز كَنْت نفسه عن المنظِّرين النفعيين.

كانت الفكرة الأساسية في نظرية كَنْت السياسية فكرة القيمة الذاتية للفرد. وقامت القيمة الذاتية ترانسندنتالياً على حرية الفرد، أي على قدرة الفرد على وضع قوانين أخلاقية وتطبيق هذه القوانين. وهذا يعني أن كل واحد مساوٍ لكل واحد مبدئياً. وعلى الحقوق القانونية والمؤسسات السياسية أن تستهدف حماية هذه الحرية وهذه المساواة. لذا، كان كَنْت من المدافعين عن حقوق الفرد ولم يكن دفاع كَنْت مبنيّاً على فلسفة الحقوق الطبيعية الموضوعية، كما هي عند توما الأكويني، ولا على فلسفة الحقوق الطبيعية التي مركزها الفرد، كما هي عند جون لوك. فحقوق الفرد عند كَنْت قامت على ما اعتبره كَنْت مكوِّناً من مكوِّنات البشر، فلا تقبل التحويل.



وفي حين حاول أنصار مذهب المنفعة، مثل هلفيتيوس وبنثام، أن يشيدوا القانون والأخلاق على مبدأ أفضل النتائج الممكنة لأوسع عددٍ من الناس، سعى كَنْت إلى إشادة القانون والأخلاق، كصفات للإنسان ضرورية وترانسندنتالية، أي إن: حقوق الفرد تشمل ما هو ضروري لأن يعيش الشخص بحرية أخلاقية. وما هو ضد هذه الحقوق هو شر، سواء أدّى إلى منفعة عامة أو لذة عامة أم لم يؤد. وبكلمات أخرى نقول إنه بينما ناقش النفعيون مسألة ما إذا كان علينا أن نضحي بالقليل لصالح الأكثرية، رأى كَنْت أن انتهاك حقوق الفرد الأساسية هو خطأ، دائماً.

ولكي يعيش البشر في حرية أخلاقية، فإن الشروط تشمل حكماً دستورياً، وإلغاء العبودية، وأشكال أخرى من الظلم، وإلغاء الحرب. وتعطي هذه الشروط صورة عن حقنا في أن نكون أسياد أنفسنا، وأن نعيش في حرية وسلام ـ لأنه عندئذٍ، وعندئذٍ فحسب، نكون نحن أنفسنا.

سنوحّد هذا الخط من التفكير مع ما سبق أن ذكرناه عن الفلسفة والأخلاق الترانسندنتاليتين. انطلق كَنْت من الفكرة التي تفيد أن الكائنات البشرية مخلوقات أخلاقية، وقد عدَّ ذلك معطىً. فأصبح السؤال هو: ما هي شروط الكائن الأخلاقي؟ وكان الجواب أننا جميعاً نملك القدرة على صنع قانوننا الأخلاقي. وهكذا، نكون جميعنا صانعي قوانين أخلاقنا، ونكون جميعاً مستقلين وأحراراً من الوجهة الأخلاقية. وهذا يفترض أن الكائنات البشرية هي، بشكل مبدئي، حرة في صنع مثل تلك القوانين، وهي عاقلة بما فيه الكفاية للقيام بذلك. وزيادة على ذلك، سيفهم الأفراد الأحرار والعاقلون أنهم لا يستطيعون أن يصنعوا أي قوانين يريدونها لأنفسهم. وسيفهمون أن أفراداً آخرين هم مثلهم، وأن علينا أن لا نعامل أنفسنا أو الآخرين كوسيلة ليس إلاّ، أو كأشياء، بل كمخلوقات حرة وعاقلة



دائماً هي غاية في ذاتها. وهكذا، سيفهم الأفراد أن أعمال الخير هي تلك التي لا تؤذي حريتنا الأخلاقية أو حرية الآخرين الأخلاقية. وهذا التفكير يوفّره لنا الأمر الأخلاقي، وهو «يجب أن لا أتصرف إلاّ بطريقة أتمكن بها، أيضاً، من أن أريد أن تصبح قاعدة سلوكي قانوناً كلّيا»، ويوفّر لنا أساس الحقوق الأخلاقية والقانونية والواجبات، أي «لا تؤذِ حريتك الأخلاقية أو حرية الآخرين الأخلاقية!».

أراد كَنْت بفلسفته الترانسندنتالية أن يثوّر الفلسفة ويعطيها أساساً جديداً ويقينياً. وبالرغم من أنه ليس من السهل، دائماً، متابعة تفكير كَنْت، فإن عدداً من فروع الفلسفة والعلوم الأخرى تغير بصورة جذرية «بثورته الكوبرنيكية». وذلك يشمل الإبستيمولوجيا والفلسفة الأخلاقية، ويشمل أيضاً القانون والعلم السياسي. وعبّر فكر كَنْت السياسي، من نواحٍ عديدة، عن فكرة عصر التنوير. فقد اقتبس شعار عصر التنوير، وهو: **ليكن لديك الشجاعة لتوظيف عقلك الخاص** (Sapere aude!). وأثناء المرحلة المضطربة من الثورة الفرنسية، كانت ملاحظة كَنْت هي أن الشعب لا ينضج عقلاً إلا عبر جهوده هو. وبضربة جدلية عنيفة وجهها كَنْت للدوائر الرجعية والمحافظة المعاصرة، أكّد أن الناس لا ينضجون للحرية إلاّ إذا أطلق سراحهم قبل كل شيء. إن تصوري فلسفة كَنْت الأساسيين؛ العقل والحرية، هما مركزيان لفهم الثورة الفرنسية، لذلك يمكن فهم فلسفته السياسية بأنها شرعنة للتحوّل من مذهب الحكم المطلق إلى أشكال الحكم الدستوري والديمقراطي.

تبدأ فلسفة القانون عند كَنْت من سؤال ترانسندنتالي أساسي: ما هو شرط الوجود المشترك بين الناس الذين ينشدون بحرية تحقيق غاياتهم؟ وبذلك كان كَنْت يبحث عن معيار صحيح وكلّي للوجود



المشترك للبشر. وسيمكِّن هذا المعيار في مرحلة لاحقة من تقويم مشروعية الأنظمة القانونية القائمة وأشكال الحكم، أي تحديد ما إذا كانت تلبّي شروط العدالة السياسية. وفي الظاهر أثار كَنْت السؤال الأساسي في فلسفة القانون بطريقة تجريدية، لكن يسهل أن نرى أن هذا السؤال هو في الوقت ذاته التحدّي العظيم للمذهب الليبرالي السياسي: كيف يمكن التوفيق بين حرية المواطنين ودولة ونظام قانونيين يقضيان بوضع حدود لتلك الحرية؟ وقد أثار المدافعون عن المذهب الفوضوي والليبراليون الحديثون هذا السؤال بمزيد من التطرّف عندما قالوا: لماذا لا يستطيع المواطنون الأحرار أن ينجحوا من دون وجود حكومة (anarchy في اليونانية)؟[7] هل من الشرعية بشيء تنظيم حرية الإنسان الطبيعية وحقوقه التي لا تحوّل؟ فلسفة القانون عند كَنْت هي، من نواحٍ عديدة، جواب عن مثل هذه الأسئلة. فهو، مثله مثل الليبراليين، افترض أن للمواطنين الحق المشروع في تحقيق غاياتهم الخاصة بالطريقة التي يقدِّرون أنها أفضل الطرق. فلا الدولة ولا أشكال السلطة الأخرى هي التي تحدِّد سعادة المواطنين، عليهم هم أن يجدوها بأنفسهم. وعلى كل حال فإن أهدافنا ومشاريعنا ليست بالضرورة عقلانية، وبالتالي قابلة لأن تكون كلّية. لذلك فإن الكائنات البشرية التي تتشارك بمساحة محدودة ـ وسطح الكرة الأرضية محدود! ـ قد يدخلون في صراع في ما بينهم. فحرية شخص واحد في العمل قد تهدِّد حرية شخص آخر في العمل. وهكذا، نجد أن لهذا الوضع الإنساني الرئيسي بعض المظاهر المشتركة مع حالة الطبيعة عند هوبز: النزاعات الممكنة هي وشيكة الحدوث دائماً.

---

(7) انظر بخصوص مذهب الحرية كتاب روبيرت نوزك: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: [n. pb.], 1974).



لذلك، كانت المسألة عند كَنْت هي كيف يمكن التوفيق بين أكبر مقدار ممكن من حرية الكائنات البشرية مع ضمان أن لا تخرق حرية شخص حرية شخص آخر. على هذه الخلفية، صاغ كَنْت المبدأ القانوني الكلّي ليضمن الحرية والوجود المشترك كليهما، قال: «لذلك، فإن العدالة هي مجموع تلك الشروط التي في ظلها يمكن لإرادة شخص أن تنضم إلى إرادة شخص آخر، طبقاً لقانون حرية كلّي»[8].

وبكلمات أخرى نقول إن مبدأ كَنْت الأساسي الطبيعي أو القانوني ـ العقلي يذكر الشروط التي في ظلها يمكن التوفيق بين الاختيار الحر لشخص مع الاختيار الحر لشخص آخر بما يتفق والقانون العام للحرية.

وهكذا، تفيد النقطة الرئيسية عند كَنْت وجوب تقييد حرية التصرف اللامحدودة عند الفرد، بشكل متّسقٍ غير متناقض مع حرية كل فرد آخر، وطبقاً للقانون العام. فالقانون الفعّال المبني على هذا المبدأ سيحدد حرية عمل كل فرد بالطريقة نفسها. هذا هو شرط الوجود السلمي بين أناس لهم أهداف مختلفة، بَلْ متناقضة. وفي الوقت نفسه، هو تقييد للحرية يرمي إلى ضمان أكبر حرية عمل ممكنة ضمن إطار القانون العام. لذلك تحتوي فلسفة كَنْت القانونية، رئيسياً، مبادئ تنظيم النزاعات بإنصاف.

ربط كَنْت معايير الصحة الكلّية للقوانين والمبادئ الدستورية بحرية واستقلالية المواطنين أو بالتشريع ـ الذاتي: المبادئ الدستورية

---

(8) Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice* (New York: [n. pb.], 1965), p. 34 (Introduction § C).



والقانون الفعّال يجب أن يحوزا، مبدئياً، على الدعم الكامل من جميع الأطراف المعنية (إجماع كلّي). وفي الممارسة، يجب على المشرّع أن يكافح لإجازة القوانين التي من الممكن أن تنال تأييد المواطنين، مبدئياً، ذلك هو محكّ مشروعية القوانين. والقوانين التي تلبي هذا الشرط هي وحدها الملائمة لتنظيم العلاقة المتبادلة بين المواطنين.

لمفهوم كَنْت العقلي للقانون مشابهات أُسرَويّة مع الأمر الأخلاقي المطلق. فقد واجهنا في الحالتين تحدياً دفعنا إلى القيام باختيار فكري. فالمسألة هي إمّا تعميم قواعد السلوك (الفلسفة الأخلاقية)، أو تعميم مبادئ القانون (فلسفة القانون). كما اقتضى كَنْت أن تكون الممارسة متطابقة مع تجاربنا العقلية الفكرية [انظر الإجراء المماثل في تفكير جون رولز (John Rawls)، الفصل 26]. وبيّن كَنْت أنه يمكن أن تكون لهذه التجارب وظيفة نقدية - معيارية: رأى أن حرية الصحافة وحرية الكلام (حرية القلم) متطابقتان مع مبادئ القانون القائمة على الإجماع. والواضح أن امتيازات النبلاء والعبودية وأنظمة الاستبداد والتعذيب ليست بالأمور التي تؤيدها جميع الأطراف المعنية، فتكون النتيجة أن مثل هذه المؤسسات والممارسات لا تقوم على مبادئ قانونية كلّية. وصار كَنْت، بمثل هذه الحجج، ناطقاً متحمساً باسم الإصلاحات الديمقراطية بروح ليبرالية.

وهكذا، كان كَنْت أول المفكرين السياسيين الذين بحثوا مسألة حقوق الإنسان كمبدأ عام. فقد اعتقد، وكان منسجماً في اعتقاده مع الموقف الأساسي لعصر التنوير، أن لكل شخص حقوقاً فطرية لا يمكن خرقها. وتتفق هذه الحقوق مع المفهوم العقلي للقانون، لكنها صيغت الآن حقوقاً ذاتية، أي حقوقاً تخص الذات الفردية، فلكل



شخص الحق بأعلى درجةٍ من حرية التصرّف الذي يكون في الوقت ذاته متّسقاً مع حرية التصرف للآخرين طبقاً لقانون عام. وإذا كان واجب حقوق الإنسان أن توفّر ضماناً حقيقياً، فمن الضروري أحياناً التدخل ضد الأشخاص أو المؤسسات التي تقمع الحرية المشروعة. لذا، للدولة الحق المشروع في التدخل في الحالات التي تنتهك فيها الحقوق الإنسانية. ويمكننا أن نلاحظ أن كَنْت لم يحصر ذلك الانتهاك في الأعمال الوحشية مثل الإبادات الجماعية أو التعذيب. فأكثر خروقات حقوق الإنسان شيوعيةً هي الجرائم «العادية» والإجرام اليومي. بهذه الطريقة اعتقد كَنْت أنه وضع تسويغاً للاستعمال المشروع للقوة من الدولة ومقاضاتها المجرمين.

بوصفه ليبرالياً، عارض كَنْت جميع محاولات جعل القانون أخلاقياً، فالواجبات ذات الصلة بالأخلاق الشخصية، أي واجباتنا تجاه أنفسنا، وواجباتنا نحو الآخرين، ليست بالضرورة شروطاً قانونية. فعلى سبيل المثال، اعتبر كَنْت الانتحار عملاً جديراً بالازدراء، لكن التشريع هو الذي يعاقب على محاولات الانتحار، فحفظ النفس واجب شخصي وليس واجباً قانونياً. ومن واجبنا أن نظهر عرفاننا بالجميل وتعاطفنا، إلاّ أن هذه ليست بالواجبات القانونية، فلا يمكن عقابنا لافتقارنا لميلٍ إنساني، لكننا نعاقب على أعمال غير إنسانية. وحتى لو كان الفعل غير أخلاقي، فليس يلزم أن يكون موضوع مقاضاة جرمية. والعمل اللاأخلاقي لا يعني أنه غير قانوني بالمعنى القضائي، فالقوانين تمنع كل ما يجعل الوجود الإنساني القَبْلي مستحيلاً، مثل السرقة والجريمة وخرق العقد (الكذب). هنا تتطابق القانونية مع الواجبات الأخلاقية، لكن كَنْت لا يطلب أن يكون للأشخاص المتقيدين بالقانون دوافع أخلاقية للعمل طبقاً للقانون والحق. دستور الدولة القانوني لا يشترط أن نتصرف



على أساس احترام القانون الأخلاقي. والخلاصة هي أن كَنْت ميّز بين الأخلاق والقانون. فهو لم يشرعن الأخلاق، كما إنه لم يدخل الأخلاق في القانون. وهذا هو الموقف الذي يميّز المجتمعات الليبرالية الحديثة جميعها.

رأى كَنْت أن علاقة المشهد الدولي البارزة هي «كل يحارب كلاً»، فهناك حالة طبيعة لا قانون لها بين الدول ذات السيادة، «فحق القوي» هو المبدأ السائد في السياسة الدولية. وجد كَنْت هذا الوضع وضعاً لا قيمة له ولا عقلانياً ـ في هذا الوضع أيضاً يجب «أن نملك الشجاعة فنستعمل عقلنا». لذا، دافع كَنْت في مقالته القصيرة التي عنوانها السلام الدائم عن فكرة إنشاء «عصبة أمم» عالمية لتنظيم العلاقات بين الدول ذات السيادة. والفكرة الأساسية كانت تماثل بمقدار كبير الفكرة الموجودة في فلسفته القانونية، أي: يجب إشادة عصبة الأمم على مبادئ كلّية لضبط النزاعات وللتعايش السلمي، وتكون جميع الأطراف المشتركة قادرةً على تأييدها. وفي الممارسة ليس ذلك بالأمر السهل: فبعض الدول صغير وضعيف، بينما دول أخرى كبيرة وقوية. كذلك يمكن أن تكون للدول مصالح مختلفة، بصورة كبيرة، وهو الأمر الذي نعرفه. فأنظمتها الاقتصادية مختلفة، وهي غالباً ما تقوم على أيديولوجيات مختلفة، فعلى أي نوعٍ من المبادئ يمكن أن يوافق مثل تلك الدول؟ وما رآه كَنْت هو أن مبادئ عدالة «محدودة» وحدها الملائمة لضبط النزاعات، فعلى سبيل المثال «لا يمكن اكتساب دولة قائمة وذات استقلال، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، من قِبَل دولة أخرى عن طرق الوراثة أو المقايضة أو الشراء أو الهدية»[9]. ما يميّز مبادئ كَنْت هو أنه ينشد بشكل منظّم تصفية

---

(9) *Kant's Political Writings*, Edited by Hans Reiss (Cambridge: [n. pb.], 1970), p. 94



مسائل الدين والأيديولوجيا الجوهرية. ولا تحتاج الدول أن توافق على جميع أنواع المسائل المثيرة للنزاع، فيكفي أن توافق على طريقة الحياة (modus vivendi). وقد أكّد كَنْت أن الهدف خلق مجتمع سلمي بين الشعوب، وليس يلزم أن يكون هذا المجتمع وديّاً. وحصل أول تحقيق عملي لفلسفة السلام الكَنْتية بتأسيس الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية.

لا يدهشنا أن نعرف أن نواحٍ كثيرة من فلسفة كَنْت السياسية ذات صلة بمسائل زمانه. ففي السياسة العملية، لم يكن دائماً ناجحاً في الاحتفاظ بموقف كلّي ذي أساسٍ مبدئي. ومع أن كَنْت أصرّ على أن تكون القوانين معبرةً عن إرادة الشعب، فإنه لم يدعم حقوق التصويت العامة لجميع المواطنين، فكانت النتيجة أن المواطنين لم يعطوا أي دور في التشريع. واستثنيت النساء من دون تسويغ، مثل جميع الآخرين غير «المستقلين» اقتصادياً واجتماعياً (العمال الموقتون والخدم... إلخ). ولم تعد المسألة بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص مسألة النضج العقلي عبر محاولاتهم هم. ودافع، أحياناً، عن وجهات نظر متطرفة وعقلية مجردة. ومثل لوك كانت نظرة كَنْت إلى الزواج ليبراليةً وتعاقدية. ويبدأ ذلك الأعزب العجوز مناقشة قانون الزواج بما يأتي: «تقوم العلاقات العائلية على الزواج، ويقوم الزواج على المبادلة الطبيعية أو العلاقة البينيّة ـ التبادلية (commercium) بين الجنسين... الزواج ... هو اتحاد شخصين من جنسين مختلفين للحيازة المتبادلة على قدراتهما الجنسية مدى الحياة»[10]. كما إنه

---

(10) Immanuel Kant, *The Science of Right*, § 24,

هيغل الذي تزوج، وقيل إنه كان أباً لولدٍ غير شرعي، ردّ وهو يكتب فنومينولوجيا الروح (*The Phenomenology of Spirit*)، واصفاً نظرة كَنْت بأنها غريبة، انظر الاقتباس في الفصل 17 من هذا الكتاب.



وضع شروطاً صارمة للحياة الجنسية الطبيعية ـ من دون أن تكون له خبرة كبيرة في ذلك المجال. ويتابع قائلاً: «وهذا هو... إما طبيعي يمكن به أن يكاثر البشر من نوعهم، أو غير طبيعي يشير إلى شخص من الجنس ذاته، أو إلى حيوانٍ من نوع آخر غير الإنسان. هذه الانتهاكات لكل القانون... هي «لا تسمى»، وبوصفها إساءات لكل الإنسانية في الإنسان، لا يمكن أن تنجو من الشجب الكامل بأي تحديد أو استثناء، مهما كان»[11]. واضح أن كَنْت لم يكن يحترم حقوق اللواطيين.

كان كَنْت ابناً لعصر التنوير. فدافع عن التنوير وعن الاستقلالية. ورأى كَنْت أن التنوير يوظِّف العقل توظيفاً عاماً: فقد أصبحنا متنوِّرين بالتفكير، في مجتمع مع الآخرين. ويجب ممارسة هذا التوظيف العام للعقل بحرية (انظر وجهة نظر جون ستيوارت مِل في الرأي العام). وهكذا، فإن المستقبل يقدم أملاً بأن النقاش الحرّ المستمر والعام بين الأفراد العقلانيين، سوف يزيد من جلاء الحقيقة[12].

الحكم ـ والغائية والإستطيقا

حسب كثيرون أن فلسفة كَنْت معقَّدة وعسيرة الفهم ومن الصعب الدفاع عنها. غير أن على الذين يوجهون مثل هذه الانتقادات أن لا ينسوا، في الوقت ذاته، ما أنجزه كَنْت. فأولاً، هو عزّز العلم التجريبي ـ الحسّي الحديث الذي كان علم الفيزياء نموذجه. كما مهد كَنْت الأرض للشرح السببي في جميع المجالات المتاحة لخبرتنا.

---

(11) المصدر نفسه.

(12) لذا، كان كَنْت جزءاً من تقليد ابتدأ بأفلاطون وأرسطو، على الرغم من أنه يمكن تميز كَنْت عنه من حيث أنه تصوَّر تحقيق المجتمع المتنوِّر هو المحكّ، والعمل المثالي في التاريخ.



وثانياً، دعمَ دعماً كاملاً النظرة المفيدة أن الإنسان مخلوق حر ومسؤول أخلاقياً. ووضع أساساً للأخلاق؛ فجمع بين ناحيتين هما، القبول بالحتمية والشرح بالأسباب من جهة، وتسويغ اللاحتمية والأخلاق من جهة أخرى، وبالتالي يكون كَنْت قد أعطى جواباً عن واحدة من المعضلات الرئيسية للفلسفة الحديثة، ألا وهي العلاقة بين العلم والأخلاق. وفضلاً عن ذلك، شرح كَنْت كيف يكون الدين، وهو القائم على الإيمان والوحي، ممكناً في مجتمع علمي. وهنا أيضاً يَمْثُلُ الجواب في الثورة الكوبرنيكية. فمسألة وجود الله تتجاوز قدراتنا المعرفية، لذلك ستكون محاولاتنا الإجابة عن مثل هذه الأسئلة إمّا غير مبرهنة أو غير منفيّة. وهكذا وضع كَنْت أساساً فلسفياً للاهوت البروتستانتي.

غير أنه من الصعب القبول بنقطة حاسمة في فلسفة كَنْت التي عرضناها. نشير إلى التوتّر بين عالم الخبرة الحسية، حيث تقوم شروحنا على مبدأ السببيّة وعالم الأخلاق، حيث نكون أحراراً ومسؤولين ـ وباختصار نعني التوتر بين الضرورة والحرية، بين الإنسان كائناً عارفاً، والإنسان كائناً عاملاً. وحول هذه النقطة الرئيسية، قدّم كَنْت نظريته في «الحكم»، كقوة وسيطة، أي: بعد كتاب **نقد العقل المحض** وكتاب **نقد العقل العملي**، جاء كتاب **نقد الحكم** (*Critique of Judgment*). هذه هي الكيفية التي اعتقد كَنْت أنه بها يستطيع أن يتوسّط بين عالمين: الحكم هو الوسيط بين العقل النظري والعقل العملي.

ليس هذا التوسط شيئاً يمكن أن نعرفه (أي يمكن أن تكون لدينا رؤية نظرية عنه)، لأنه، عندئذٍ، سينتمي إلى منطقة العقل النظري. غير أن كَنْت خالَ أننا نملك القدرة على خلق تركيب بين العقل النظري والعقل العملي، وأننا نستطيع أن نفكر في هذه القدرة على



التركيب. تلكم كانت محاولة كَنْت في نقده الحكم[13].

فكَّر كَنْت أن الحكم يظهر من خلال مبدأين: **الغائية وعلم الجمال**، فنحن بشكل مباشر نفكر غائياً بصورة الحياة، مع أننا نعرف أن جميع الشروح سببيّة، ومع ذلك نفكر كما لو أن للحياة غاية ومعنى. وبهذه الطريقة، يصير للعالم معنى إضافي عندنا. هذه الطريقة العفوية في التفكير على أساس الغاية والمعنى، تساعد في تلطيف التوتّر الناجم عن العيش في عالمين (الضرورة والحرية). ويوفق علم الجمال ما بين العالمين، بطريقة أخرى. فعلم الجمال يقوم على خبرتين أساسيتين عند كَنْت، الخبرة بشيء غامرٍ أو سامٍ ـ كما في الفن العظيم أو الطبيعة ـ والخبرة بشيء جميل.

هذه «أحكام ذوق»، لا أحكام معرفة. غير أن هذا لا يعني عدم وجود شرح للذوق، وأن الذوق شيء ذاتي وكيفي. ورأى كَنْت أننا نستطيع الوصول إلى رأي مشترك في تلك المنطقة. فالحكم الجمالي ذاتي، ولكن تظل له صحة كلّية. فيمكن شرحه بأننا، جميعاً، نختبر المتعة الجمالية ذاتها، ننظر إلى عمل فنّي ونحن مجردون من العاطفة. فعندما نكون مجردين من المواقف العاطفية يمكننا اختبار المشاعر ذاتها نحو عمل فنّي، فتتطابق أحكام أذواقنا على هذا العمل الفنّي. هنا توجد موازاة مع نظرية هيوم الخاصة بكيفية تتطابق فيها أحكامنا الأخلاقية المختلفة: فنحن نحتفظ بموقف لا عاطفي. لذا، سيكون للناس العاديين المشاعر ذاتها. وهذه المشاعر المشتركة هي أساس الأحكام الصحيحة التي تكون كلّية.

---

(13) هذه نقطة في البحث الكَنْتي مثيرة للجدل والخلاف. فعلى سبيل المثال، قيل بعدم وجود تركيب من قِبَل عاملٍ ثالث، يجمع العقل النظري والعقل العملي، وأن العقل العملي هو، في نهاية المطاف، القوة الحاكمة والمحدِّدة للعقل النظري.



ورأى كَنْت أن الخبرة الجمالية لا تخضع لتصوّرات. غير أن المشاعر الجمالية تظل تتبع قواعد معينة، ونحن يمكننا بالأمثلة أن نبيّن كيف تظهر تلك الخبرات الجمالية في حالات مختلفة. وهنا، لا نستطيع أن ندّعي أننا نملك وصولاً استثنائياً إلى حقيقة هذه الأمور، لكننا نستطيع أن نلجأ إلى خبرات الآخرين (هذا نوع من المعرفة الضمنية، انظر فتغنشتاين، الفصل 26).

بدا الفن عند أفلاطون وأرسطو تقليداً لما هو موجود وما يجب أن يكون. ما هو موجود وما يجب أن يكون هما المُثُل عند أفلاطون، وهما الجواهر وصورها عند أرسطو.

من هذا المنظور، نجد أن علم الجمال اتخذ أساساً موضوعياً عند أفلاطون وأرسطو، فالجميل مرتبط بالحقيقي وبما هو خير. أما كَنْت فقد ميز بين الحقيقة والأخلاق (الأخلاق كما تُتَصوَّر بواسطة الأمر المطلق). الجميل إذاً مثل السامي (والطريقة الغائية في التفكير)، عليه أن يكون وسيطاً بين الاثنين (بين الحقيقة والأخلاق)، لكن في الوقت نفسه، يختلف علم الجمال عن العلم وعن الأخلاق. فقد اعتبر كَنْت الحكم الجمالي حكماً ذاتياً مرتبطاً في الوقت ذاته بحياتنا العاطفية، ومع ذلك هو كلّي (بالقوة لا بالفعل).

بعد زمن كَنْت، أنشأت الرومانسية علماً جمالياً أكد على النواحي الذاتية للفن بمزيد من القوة، وبخاصة في العملية الإبداعية، كما في خبرة الفن. فتحرك العبقري الشخصية المبدعة العظيمة ليحتل وسط المسرح. وهنا، امتدحت الفرادة على حساب الكلّية. وفضلاً عن ذلك، حصل تأكيد كبير، هنا، للقوى الخلاّقة والتجديدية، مقابل التأكيد التقليدي للفن كمحاكاة. ولكن رغم مديحهم للفرادة، تمسك الفنان والناقد الرومانسيين باعتقادهما أن الفن يقدر أن يصل إلى ما هو عام مشترك وكلّي للإنسان. بواسطة الفرادة، قد يصل



الفنان والجمهور الفني إلى رؤية أعمق للحياة الإنسانية وطاقتها الكامنة. (انظر أنواع التوازي في فلسفة التاريخ بعد الكَنْتية، كما هي في فكر هردر (Herder)، الفصل 16).

أسئلة

● اشرح «الثورة الكوبرنيكية» عند كَنْت، ودورها في نظريته الخاصة بالمعرفة.

● كيف أمكن كَنْت أن يدّعي أنه في الوقت ذاته حافظ على أخلاق كلّية (تقوم على الحرية الإنسانية) ومبدأ سببيّة كلي (يتضمن أن كل شيء نعرفه يبدو محدَّداً بأسباب)؟

● زعم كَنْت أن فلسفته الترانسندنتالية رفضت الشك التجريبي الحسّي (كما عند هيوم) والعقائدية العقلية (كما عند ديكارت). اشرح كيف أمكنه أن يضع هذا الزعم.

● صف نظرتي هيوم وكَنْت إلى تصوّر السببيّة، وناقش بأي معنى كان لهيوم ولكَنْت وجهات نظر متعارضة، من تلك الناحية.

● «بما أن هيوم أسس الأخلاق على المشاعر بينما أسسها كَنْت على قانون للعقل كلّي، فأدّت فلسفاتهما الأخلاقية إلى اتجاهات متضادة». ناقش هذا القول.

● ادّعى كَنْت وأنصار المذهب النفعي أنهم وجدوا المعيار الحقيقي والكلّي للعمل الصحيح. فالأمر المطلق عند كَنْت يتضمن حماية ضد انتهاك استقلالية الشخص. وأنصار مذهب المنفعة نشدوا السعادة الأعظم للعدد الأوسع. ناقش هذين المعيارين عن طريق توظيف أمثلة مختلفة (الإجهاض والممارسة الطبية ـ البيولوجية على سبيل المثال).



مراجع إضافية

مصادر أولية

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by Werner J. Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett, 1987.

———. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

———. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*. Translated by H. J. Paton. London: [n. pb.], 1873.

———. *Gesammelte Schriften* [Collected Works of Kant]. Edited under the Supervision of the Berlin Academy of Sciences. Berlin: [n. pb.], 1902 - 1955. 23 vols.

———. *Kant's Political Writings*. Edited by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

———. *Metaphysical Elements of Justice*. Translated by John Ladd. New York: Bobbs-Merrill, 1965.

———. *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by H. J. Paton. London: Hutchinson, 1958.

مصادر ثانوية

Allison, H. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: [n. pb.], 1995.

Bird, G. *Kant's Theory of Knowledge*. London: [n. pb.], 1962.

Höffe, O. *Political Justice*. Cambridge: [n. pb.], 1995.




مكتبة
التنوير

الفصل السادس عشر

نشوء العلوم الإنسانية

الخلفية

شهد النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي (1700s) ظهور ثلاثة أنظمة قيمية مستقلة نسبياً في الثقافة الأوروبية، وهي العلم والمناقب/ الأخلاق والفن. وارتبط هذا التمييز الفكري بثلاثة مزاعم مختلفة تتعلق بما هو صحيح، فالعلم بنى موقفه على مسألة الحقيقة (ما إذا كان زعم من المزاعم صائباً، بمعنى أنه صادق)، والمناقب/ الأخلاق تناولت المسائل المعيارية (ما إذا كان الأمر صحيحاً، بمعنى أنه حق)، ودرس الفن طرح مسائل جمالية معينة (ما إذا كان عمل فنّي جميلاً أو حسن الذوق). وهكذا، مثلاً، اعتبر من الخطأ الاعتقاد بأن المسائل المعيارية والجمالية يمكن الإجابة عنها من قِبَل العلوم، والعكس بالعكس. كذلك كان لا بدَّ من تمييز المسائل الخاصة بالحقيقة (العلم)، وبالحق (المناقب/ الأخلاق)، وبالجمال (الفن) عن المسائل الدينية. فاكتسبت العلوم والأخلاق والفنون استقلالها (الاستقلال الذاتي) عن الدين ـ وبدأ العصر الحديث.



يمكن الوقوع إلى أول تحديد لموضوعات هذه المجالات الثقافية في كتب الفيلسوف كَنْت الثلاثة النقدية، نعني نقد العقل المحض (*Critique of Pure Reason*) (1781) الذي وضّح افتراضات العلم الطبيعي الحديث، ونقد العقل العملي (*Critique of Practical Reason*) (1790) الذي أنشأ الحدود التي تفصل علم الجمال عن العلم وعن الأخلاق. وبمعنى آخر كان كَنْت ذروة التطوّر الثقافي الذي بدأ عصر النهضة.

كانت نقطة التحول المهمة في تلك العملية رفض العلوم الطبيعية الفهم الغائي للطبيعة. ومن المفارقة أن ظلّ العالم غاليليو يفكر بأن الطبيعة مثل نصٍّ أو كتابٍ مكتوب بلغة الرياضيات (انظر الفصل السابع). وظلت العلوم الطبيعية في عصر النهضة تعتقد أن الطبيعة تحتوي على رسالة من الله. وإن هدف العلم هو فهم هذه الرسالة. لذا كان للعلم بعد تأويلي. ويمكن شرعنة العلوم بوصفها أحد الطرق العديدة لمعرفة الله.

ونتيجةً لتزايد تحرير العلم من الألغاز والأوهام (انظر ماكس فيبر) من قِبَل العلم الحديث انحصر فهم الطبيعة كعمل من أعمال الخالق وكوحي (وكتاب الطبيعة) لدى المتصوفين والفلاسفة الطبيعيين الرومانسيين. ولم يكن إلا نوع من التصوف أن تبقى فلسفة طبيعية تأويلية في القرن التاسع عشر (نوفاليس (Novalis)، شيلنغ (Schelling)، وآخرون). ومن جهة أخرى وَفَّر العلم الطبيعي السلطة على الطبيعة وضبطها، فقد حصل على مشروعيته من نتائجه النافعة، فلم يعد العلم الطبيعي معرفةً تأويلية تبيّن «معنى» العلم، بل سعى إلى شرح الظواهر. وشرح شيءٍ عند كَنْت معناه القدرة على تتبع موضوعات الخبرة وردها إلى قوانين طبيعية معروفة. ومن هذا المنظور، تبدو نظرية العلوم لدى نيوتن نموذجاً للشرح العلمي. ومن



هذا المنظور، يصعب إيجاد فسحة للإنسانيات أو للعلوم الإنسانية، مثل الفيلولوجيا (فقه اللغة)، والكتابة التاريخية، فبأي معنى تحتوي هذه العلوم على شروح من النوع الذي نجده في العلوم الطبيعية؟ هل تحقق متطلبات «العلم الجيد»؟ لقد بدا أن ثمة استراتيجيتين ممكنتين لظهور العلوم الإنسانية في بدايات القرن التاسع عشر (1800s):

1 ـ يمكننا السعي إلى منحها مكانة العلوم الطبيعية، أي: مثل العلوم الطبيعية تشرح الإنسانيات الظواهر استناداً إلى قوانين كلية. وضمن سياق هذا المنظور الموضوعي الأخير أصبح ذلك أطروحة «وحدة العلوم».

2 ـ يمكننا، مثل فيكو (Vico)، القول إن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية لها موضوعات بحث مختلفة نوعياً، ولها بالتالي مناهج مختلفة، فتكون النتيجة وجوب شرعنة العلوم الإنسانية بطريقة تختلف عن شرعنة العلوم الطبيعية. هاتان الاستراتيجيتان لا تزالان تظهران في النقاش المعاصر حول الفرادة المعرفية للعلوم الإنسانية. وفي هذا الفصل سوف ندرس نشوء العلوم الإنسانية والمعضلات التي واجهت مؤسّسي هذا النظام المعرفي.

هردر والمذهب التاريخي

مثّلت سبعينيات القرن الثامن عشر الميلادي (1770s) نقطة تحوّل فاصلة في الحياة الفكرية الألمانية. وبكلام أكثر دقةً يمكننا أن نتكلم على الانتقال من عصر التنوير العقلي إلى مرحلة ما قبل رومانسية ومضادّة للعقل ـ وهو ما يدعى في الألمانية فترة العاصفة والاندفاع (*Sturm und Drang*).

كان يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (1744 ـ 1803) أحد الشخصيات المركزية في تلك الفترة الانتقالية، وكان أول



الممثلين لوعيٍ تاريخيٍ جديد ولّد معنى جديداً للفردية وللتغير التاريخي. وكان ذلك جوهر ما صار يُدعى، في ما بعد، بالمذهب التاريخي. وتعود جذور مذهب هردر التاريخي إلى مفكرين كانوا، وبطرق مختلفة، على أطراف عصر التنوير. ورث هردر من هيوم النظرة التي تشك بقدرة العقل. ورفض فكرة وجود عقل إنساني ذي صحةٍ كلية ووجود معايير كلية أبدية. ومن نقد روسو الثقافي وتمجيده «للإنسان الطبيعي» السعيد استوحى نقداً لاذعاً للفهم الذاتي لعصر التنوير وتفاؤل ذلك العصر بالتقدم. وقد تأثر هذا النقد أيضاً بقوة بمذهب ج. غ. هامان (J. G. Hamann) (1730 ـ 1788) اللاعقلاني التقوي[1].

فلنا يمكن النظر إلى هردر على أنه المؤسس لمذهب التاريخ. ونذكر، في المقام الأول، أن المذهب التاريخي كان موقفاً محدداً من التاريخ ومقاربة له. فيمكن القول إن المذهب التاريخي أيقظ ما يمكن أن ندعوه «الحس التاريخي». وصار التاريخ السياق والشرط الأساسي المسبق للفلسفة وللفكر الإنساني. وفضلاً عن ذلك، صارت كتابة التاريخ العلم المسيطر، وطبعت علامتها على الفروع العلمية الإنسانية الأخرى. «فتأرخت» العلوم الإنسانية، أي صارت علوماً ذات توجه تاريخي (كما في تاريخ الأدب وتاريخ الفن وتاريخ الدين وتاريخ اللغة. . . إلخ). وهكذا يمكننا القول إن التاريخ كان نظرة إلى الواقع وبرنامج بحث للعلوم الإنسانية[2].

---

(1) اعتبر اختصاصي بهذه الحقبة الزمنية، هو بيك (L. W. Beck) وهردر وهامان فيلسوفين من النوع «المضاد لعصر التنوير» (Early German Philosophy (Cambridge: [n. pb.], 1969), pp. 361 ff).

(2) أكد المؤرخ الألماني فريدريتش مينكه (Friedrich Meinecke) على أن المذهب التاريخي هو مبدأ حياة، وبصورة رئيسية إنه طريقة جديدة في النظر إلى الحياة (*Die Entstehung des Historismus*, [1936] (München: [n. pb.], 1965)).



أولاً، يمكن وصف المذهب التاريخي بأنه يتميز بفهم للظواهر التاريخية يعتبرها استثنائية وفريدة. والتفرد ليس محدداً بالأفراد أو بالظواهر المفردة. فيمكن إيجاد الفرادة في ما هو جمعي و«فوق فردي»، أي: العصر أو الثقافة أو الشعب هي مسائل فريدة ونوعية. هذا هو مبدأ التفريد (Individuation) في المذهب التاريخي. أما من الناحية المنهجية فيجب بناء الفهم التاريخي على مقدمات العصر الخاصة، وكما يجب أن تصدر جميع التقويمات من معايير داخلية لا خارجية.

المذهب التاريخي يهدف إلى فهم باطني لا إلى فهم مشاد على معايير حكم تخص عصراً لاحقاً. وفي هذا البرنامج البحثي يصبح النظر النافذ إلى السياق التاريخي والروابط التاريخية في غاية الأهمية. وللظاهرة معنى في ضوء سياقها الأصلي، أمّا في سياق جديد (مثل سياقنا) فللظاهرة معنى مختلف. وهكذا يصبح الفهم التاريخي فهماً سياقياً (انظر «اللعبة اللغوية» و«النموذج» في فلسفة العلم في زماننا).

ثانياً، يؤكد المذهب التاريخي، وبقوة، يؤكد التغير والتطور. فالنظرة السكونية للواقع استبدلت بنظرة دينامية، فكل شيء خاضع لتيار التاريخ. وقد فسر هذا التأكيد التغير بالقول إنه «ثورة» حاسمة في التفكير الغربي[3]. ونتيجةً للثورة التاريخية طوّرت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر (1800s) نظرةً جينيةً ـ تاريخية للحياة الإنسانية على حساب مقاربة بنيوية ومنظمة. وتعارضت فكرة المذهب التاريخي عن التفريد وتأكيده التغير التاريخي بأشكال مختلفة مع العديد من الافتراضات الأساسية المسبقة لعصر التنوير، مثلاً، التأكيد لكلية العقل وفكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة وفكرة الحقوق الطبيعية الصحيحة

---

(3) انظر: F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, p. 1.



بصورة كلية. وقد أضفى هذا على المذهب التاريخي اتجاهاً نسبياً («المذهب النسبي التاريخي») صار ملحوظاً بشكل متزايد، وصار إشكالية في القرنين التاسع عشر والعشرين[4].

غالباً ما اعتبر إسهام هردر الأول في فلسفة التاريخ، وهو كتابه فلسفة أخرى للتاريخ (*Another Philosophy of History*) (1774) بمثابة بيان مذهب التاريخ. فمن مونتسكيو استقى هردر فكرة أن الأحوال الطبيعية تسهم في تحديد فرادة الشعب. فالمناخ والأحوال الجغرافية وعوامل بيئية أخرى تحدد طابع التعابير التاريخية المختلفة[5]. واعتبر هردر هذه الأمور شروطاً مادية ـ فيزيائية للنمو والتطور الثقافيين. وهذا هو الإطار الذي يشكل الأساس لكل فرادة.

رأى هردر أن لكل حقبة تاريخية طابعها المميز. وكل حقبة هي فريدة في نوعها وتطبع روح الحقبة أو عقليتها على جميع الظواهر الفردية بطابعها، وتضفي عليها وحدة معينة. ففي الأربعينيات قبل الميلاد (400 ق. م.) شاعت روح العصر اليوناني في الفن والشعر والحياة الفكرية العامة، ولم تنحصر في الفلسفة، فميّزت تلك الروح ذلك العصر. والشيء ذاته ينطبق على الروح القومية. وكل شعب وكل ثقافة قومية يتشكلان بالروح القومية. ورأى هردر أن لغة البلاد والحكايات الشعبية يمثلان الفرادة الشعبية الاستثنائية. وقد يكون

---

(4) كان أول المدافعين عن المذهب التاريخي يعتقد، بعمق، بوجود حقيقة ميتافيزيقية وراء العالم التاريخي. وقد عد مختلف الثقافات والظواهر التاريخية تعابير عن تلك الحقيقة المتجاوزة للتاريخ (الله). فيمكن من هذا المنظور تقديم التاريخ كعملية ذات معنى ومعقولية (انظر هيغل). وعندما يفقد هذا الاعتقاد صدقيته فإن المذهب التاريخي، سيؤدي إلى نتائج نسبية. وغالباً ما اعتبر هذا التغير الذي حدث في بداية القرن العشرين بأنه «أزمة» المذهب التاريخي، وعادت مسائل الصحة تظهر من جديد في وسط المسرح.

(5) J. G. Herder, *Auch eine philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1967), p. 40.



لأمّتين روح العصر ذاته، لكن الروح القومية تشمل مبدأ التفريد داخل الثقافة.

المثل العليا للشعوب المختلفة، ومعاييرها الخاصة بما هو خير ومباشر، وبما هو قبيح وما هو جميل، تحمل طابع روحها القومية، فكل المعايير ذات صلة بالروح الخاصة للشعب، فلا وجود لمعيار فوق قومي أو فوق تاريخي لتقويم السعادة والجمال. يقول هردر: «كل أمة لها مركز سعادتها ذاته في داخلها، تماماً مثلما هو مركز جاذبية الكرة في داخلها»[6]. وهكذا فإن جميع المعايير تتكيف بالظروف التاريخية والجغرافية. وعندما تكون المسافة بين أمّتين شاسعاً، فهما يعتبران مُثُلهما العليا ذات انحيازات. غير أن هردر لا يرى مثل تلك الانحيازات سلبية بالضرورة. يقول: «الانحياز جيد في زمانه لأنه يجعلنا سعداء»[7].

ولكن كيف لنا أن نحصل على فهم تاريخي حقيقي لفرادة الأمم والثقافات الغريبة؟ رأى هردر أن فهماً أوَ تقييماً مبنياً على معايير عامة أو كلية غير ممكن، كما شجب هردر الفكرة التي تقول إنه بإمكان أي عصر أو أمة تأدية وظيفة المعيار أو المثال الأعلى للعصور أو الأمم الأخرى. والمعرفة التاريخية لا تحصل إلا عبر التعاطف مع الظواهر التاريخية. وليس هذا النمط من الفهم بمستمد من مبادئ عقلية كلية أو من قوانين كلية. فمهمة المؤرخ هي في أن يتخيل كيف يكون الحال في العيش في ماضٍ سحيق، أي: «أغمر نفسك في العصر، وفي داخل السماء وفي التاريخ بمجمله، واشعر أنك في كل شيء»[8]. وبكلمات أخرى، يجب أن تكون المقاربة التاريخية

(6) المصدر نفسه، ص 44 وما يليها.

(7) المصدر نفسه، ص 46 وما يليها.

(8) المصدر نفسه، ص 37.



«تعاطفية تعاطفاً تأويلياً». وعلى المؤرخ أن يتكيف مع فرادة الظواهر.

تجنب برنامج هردر موقف التمركز الأثني الأعمى، وسمح بالتسامح الثقافي. ورأى هردر أن لا علاقة للقومية بالشوفينية، فالأمم جميعها فريدة ومتساوية. ويمكننا أن نقع إلى تسامح مماثل في نظرته إلى الحقب التاريخية المختلفة. فعلى سبيل المثال أراد هردر في ضوء فكرته عن الفرادة أن يعيد تقييم موقف عصر التنوير السلبي من القرون الوسطى (انظر نظرة المذهب الرومانسي الإيجابية إلى القرون الوسطى) ومن الوجهة المبدأية لا يمكن تصنيف القرون الوسطى بأنها أعلى من أي حقبة زمنية أخرى أو أدنى، فهي مثل جميع الحقب الزمنية الأخرى كانت غاية في ذاتها.

من السهل رؤية مبدأ التفريد في تعارضه مع فكرة التقدم والتطور التاريخيين، فإذا كان للتاريخ معنى أعمق، أو كان يتحرك نحو هدف محدد، فسيكون من الصعب التأكيد بأن أي حقبة زمنية لها قيمتها المطلقة الذاتية. وإذا كانت جميع الحقب الزمنية تتطور نحو هدف مشترك (غاية) فإن معيار تقويم خارجي سيتدخل. وتصبح الحقبة الزمنية عندئذٍ ذات معنى في ضوء الهدف. وقد أثيرت هذه المسألة بأشكالٍ مختلفة في فلسفة التاريخ عند هردر. وفي كتابه فلسفة أخرى للتاريخ هاجم أطروحة التقدم السطحية لعصر التنوير، في حين أيد فكرة روسو عن الانحطاط التاريخي نزولاً من العصر الذهبي، واعتبر عصر التنوير عصراً منحطاً.

ومثله مثل فيكو، رأى هردر أن الأمم والثقافات تمر «بدورات حياة»[9]. وعلى الرغم من أن هردر استعمل كلمات مثل تطور

(9) المصدر نفسه، ص 48.



وتقدم، فإنه لم يكن يحتفي بفكرة التقدم الذي لا يتوقَّف والفكرة التي تقول إن جميع الثقافات تتحرك نحو الهدف ذاته. فالثقافة تتطور مثل تطور الفرد، كما لو أنها تتبع دورة حياة خاصة. والثقافات والأمم تولد وتموت مثلها مثل جميع أشكال الحياة العضوية. لذا، وظف هردر تصورات معيارية مثل «فترة الازدهار» و«فترة الانحدار» (انظر رأيه في عصر التنوير بوصفه عصر «انحدار» و«شيخوخة») ومجمل الكلام، لم يتمكن هردر من أن يتجنب تعارضاً بين معايير تقويم داخلية وخارجية في فلسفته التاريخية. وفي كتبه المتأخرة، مثل **أفكار لفلسفة تاريخ البشرية** (*Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*) (1784- 91) **ورسائل لتقدم الإنسانية** (*Letters for the Advancement of Humanity*) (1793-7)، نقرأ أن العملية التاريخية وجدت هدفها الواضح، ألا وهو الإنسانية. ورأى هردر أن مجموعة الشعر الشعبي وتطور العلوم الإنسانية الجديدة مرتبطان ببناء الأمة. وبهذه الطريقة شرعن علاقة العلوم الإنسانية وهدفها، لكننا لا نشك في أن هذا البرنامج التربوي مضاد لترجمة جذرية لفكرة الفرادة.

خلاصة القول إن إسهام هردر تمثل في مبدأ التفريد، فجميع الظواهر التاريخية تتكيف بروح العصر والشعب وبالأحوال المادية ـ الفيزيائية الخارجية. وكذلك فإن العقلية العامة لحقبة زمنية ولشعب تحدد فهم الإنسان لذاته، وفهمه للعالم. وسنواجه هذه الفكرة مرة ثانية عند درسنا هيغل. وفي الوقت ذاته نقول إن للظواهر التاريخية قيمتها الداخلية الخاصة، ويجب تقييمها استناداً إلى مقدماتها الخاصة. ولا شك في أن هذا سيخلق توتراً معيناً بين المثل المعيارية العليا والنسبية التاريخية. وقد يكون هردر أراد القول إن علينا التمييز بين فهم الظاهرة (مثل الصراع الدموي أو قربان



الأرملة (محرقة الأرملة)(*) وقبولها (استناداً إلى معاييرنا الأخلاقية). وفكرته عن الإنسانية التي اعتبرها هدف التاريخ هي، بمعنى ما، وقفة مضادة للنسبية، ولكنها تبدو أنها غير متسقة مع نسخة جذرية من مبدأ التفريد. وهذه كانت، من نواح عديدة، معضلة لا حلّ لها في المذهب التاريخي في القرن التاسع عشر.

شلايرماخر وعلم التأويل

كان تأويل النصوص فرعاً علمياً خارج حقل اهتمام الفيلسوف كَنْت. ومع أن فن التأويل احتل دائماً مكاناً مركزياً في درس العلوم الإنسانية فإن الهيرمينوطيقا الحديثة بدأت عند منعطف القرن التاسع عشر. ومن بين الرواد الطليعيين في هذا الميدان، كان فيلسوف الدين الألماني فريدريتش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768 ـ 1834). وغالباً ما اعتبر الأول الذي وضع ما يسمى بالحلقة الهيرمينوطيقية (Hermeneutic Circle) وثبتها مبدأ أساسياً للتأويل، أي: الروح التي تتخلل الكل (مثل النص) وتطبع علامتها على الأجزاء المفردة، فالأجزاء يجب أن تفهم على أساس الكل، والكل يجب أن يفهم على أنه انسجام داخلي بين الأجزاء. وكانت نظرة شلايرماخر إلى الهيرمينوطيقا متأثرةً بالمذهب الرومانسي. وكانت الناحية المركزية للهيرمينوطيقا تحديد محتوى الروح الفريد والفردي (الفرادة) خلف النص.

والهيرمينوطيقا عند شلايرماخر لم تكن موجهةً رئيسياً نحو النص، وإنما نحو الروح الخلاقة وراء النص. ومسألة الفهم الأساسية مرتبطة ببعدنا الزماني والمكاني عن الموضوع المدروس. لذا يجب

(*) Suttee: تعني محرقة الأرملة، أي إحراق الأرملة الهندوسية نفسها في محرقة زوجها المتوفى علامة على إخلاصها له.



على الهيرمينوطيقا أن تسهم في التغلب على المسافة التاريخية. ومثل هردر أكد شلايرماخر ضرورة التطابق مع النص وطريقة تفكير المؤلف والسياق التاريخي. لذا فإن جانباً مهماً من جوانب الفيلولوجيا (فقه اللغة) يكون في وضعنا أنفسنا داخل الأفق الفكري للمؤلف والنص. ومن جهة ثانية نقول إن الفهم الأفضل للنص يعطينا رؤية أفضل تنفذ إلى مسائل العصر الجوهرية. وهنا أيضاً يمكن فهم التأويل الهيرمينوطيقي على أنه حركة دائرية بين الكل والأجزاء.

بعد شلايرماخر صارت للهيرمينوطيقا (علم التأويل) قيمة مركزية في العلوم الإنسانية الجديدة. وتحتوي الهيرمينوطيقا أرضية مشتركة لا تقتصر على اللاهوت والدراسات الأدبية والقانون والكتابة التاريخية، بل تخص جميع العلوم الإنسانية. ويمكننا بمعنى من المعاني أن نقول إن هذه الأرضية المشتركة أسهمت في فرادة العلوم الإنسانية بالنسبة إلى العلوم الطبيعية. ومن المنظور التأويلي يبدو هدف العلوم الإنسانية متمثلاً في الفهم، مقابل هدف العلوم الطبيعية المتمثل في الشرح.

المدرسة التاريخية ـ فون سافينييه وفون رانكه

بريادته مهد هردر الطريق «لإدخال التاريخ» في العلوم الإنسانية، وبفضل ما يدعى بالمدرسة التاريخية في كتابة التاريخ حصل إدخال كامل للتاريخ في عدد من العلوم الإنسانية المركزية. وفضلاً عن ذلك عززت المدرسة التاريخية تحويل العلوم الإنسانية إلى علوم. وكان المنهج التاريخي ـ النقدي المؤكد لنقد المصدر ولتوجهه نحو الوقائع تصويباً لفكرة التعاطف عند هردر ولتأكيد الرومانسية القوي لروح العصر والروح القومية. وأصبحت «المسألة ذاتها»، الآن، ذات أهمية رئيسية.

مثل هردر والرومانسية، أكد كارل فون سافينييه (1779-1861)



وليوبولد فون رانكه (1795 ـ 1886) أن التاريخ يتميز بالتطور العضوي. فالتدخل الجذري التغييري بتطور التاريخ يمنع نموه الطبيعي. وقد صارت هذه الفكرة في القرن التاسع عشر (1800s) حجةً للاستقرار السياسي ولمقاومة المحافظين للإصلاح. وكان ذلك واضحاً، بشكل خاص، في مدرسة القانون التاريخية. وبعد الحروب النابوليونية تحول الدافع القومي ضد المدرسة العقلية الفرنسية، ونظرية الحقوق الطبيعية، والدستور المدني الفرنسي (*Code Napoléon*). واستبدلت العناصر الديمقراطية والتي تقول بالمساواة في نظرية القانون الطبيعي الحديث بمذهب تاريخي قومي ومضاد للعقلانية ذي جذور في التقليد الألماني القانوني التاريخي بخاصة.

أجرى سافينيه مقارنةً بين التطور العضوي للقانون مع التغيرات اللغوية. وقد وضع هذا المنظور حدوداً واضحة للتشريع. فالقانون واللغة والتقاليد والأعراف هي تعابير عن روح الشعب الألماني. لذا، يجب أن يتوافق القانون مع شخصية الشعب كما في اللغة.

ويجب أن تكون المقاربة العلمية للقانون مقاربة جينية ـ تاريخية تؤكد التعاطف ونقد المصادر، فكانت نظرة سافينيه للقانون ولجميع الظواهر الثقافية الأخرى أنها تعابير عن الروح القومية[10]. فالروح القومية تتخلل جميع أشكال الحياة وتخلق الفرادة القومية، فثمة رابطة عضوية بين القانون وشخصية الشعب. لذا فإن جميع القوانين

---

(10) Friedrich Carl von Savigny, *Der Beruf unserer Zeit für die Gesetzgebung* (1814),

تجدر الملاحظة أن فون سافينيه كان في التقليد المحافظ الذي اعتبر المذهب العقلي والقانون الطبيعي سببين رئيسين للثورة الفرنسية. وهنا أيضاً، تقع على خلفية نقده لفلسفة القانون عند كَنْت.



الصحيحة هي قوانين التقاليد. والمشرع الحقيقي هو الذي يشخّص نفسه وينظر إلى نفسه بوصفه ممثلاً للروح القومية. ورأى سافينييه أن الدساتير والبنى مشادة على فكرة الحقوق الإنسانية، مثل «قانون التقاليد العامة في بروسيا» بوصفه غير ألماني ولا تاريخي. لذلك، وضعت الأعراف والتقاليد فوق العقل وأعطيت لها الأولوية. وهذا هو على وجه التحديد الذي صار نقطة التركيز الأساسية في نقد ماركس لمدرسة القانون التاريخية، أي: رأى ماركس أن فون سافينييه شرعن لاعقلانية ولاعدالة الحاضر بواسطة لاعقلانية الماضي. وكذلك فعل هيغل، فقد انتقد مدرسة القانون التاريخية لنظرتها الخاطئة إلى العلاقة بين العقل والواقع. فالواقع القانوني (القانون الوضعي) ليس بالعقلاني والعادل دائماً.

هذا المذهب التاريخي المحافظ والرجعي لم يكن ظاهرةً ألمانية استثنائية. ويمكننا أن نقع إلى اتجاهات مماثلة في المذهب المحافظ عند إدموند بيرك، وفي الفلسفة الرجعية الكاثوليكية الفرنسية [بونالد (Bonald) ودو ميستر (de Maistre)].

كان الهدف من الكتابة التاريخية، عند ليوبولد فون رانكه متمثلاً في إعادة بناءٍ موضوعية للماضي «كما كان، فعلياً». وكان اهتمام فون رانكه الرئيسي بالتاريخ السياسي، فلم يهتم بالدور الذي تؤديه الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ. فالهدف الرئيسي من البحث التاريخي لا يمثل في فهم أصل وخلفية عصرنا، بل في فهم الماضي استناداً إلى افتراضاته هو، على المؤرخ أن يتحاشى التأويلات الذاتية والمنحازة. ولتحقيق ذلك يمكننا اعتماد المنهج النقدي ـ التاريخي وفي أشكال رصينة من نقد المصادر. غير أن فون رانكه كان مدركاً بأن المؤرخين لا يمكن أن يكونوا مجرد مسجلين منفعلين بالوقائع الموضوعية، فلم يحدث أن شرعوا بالعمل من غير



افتراضات مسبقة. فمن دون الفلسفة ـ ومن المحتمل أن يكون فون رانكه قد أشار بذلك إلى الفرضيات التشكيلية أو الأفكار ـ يكون التاريخ مجرد فوضى من الوقائع. وعلى الرغم من أن فون رانكه رفض فلسفة التاريخ الهيغلية بوصفها تأملية وقبلية، فقد رأى شيئاً يتصف بالكلية في كل ظاهرة مفردة. ففي داخل كل واقعة، وفي داخل كل ظاهرة تاريخية يجد المؤرخ شيئاً أبدياً مصدره الله (aus Gott Kommendes)[11].

مثل هردر والرومانسية، أكد فون رانكه أهمية **الفردية** في هجومه العنيف على المذهب العقلاني والنظرة التفاؤلية للتقدم. فإذا كان التقدم مرتكزاً إلى حتمية سببية أو غائية، فإن الحرية الإنسانية إلى زوال. ومهما يكن من أمر، فإن التطور التاريخي يحدث «مراحل حرية». على المؤرخين أن يكونوا قادرين على رد الظواهر التاريخية إلى **الأفعال**، فليس سوى تصور الفعل وحده ما يمكننا من فهم الأحداث واعتبارها أحداثاً تاريخية. وفضلاً عن ذلك فإن أطروحة التقدم عند فون رانكه لا تتفق مع المبدأ الذي يقول إن جميع الحقب الزمنية والأمم لها قيم متساوية («هي قريبة من الله وبالتساوي»، كما قال فون رانكه). فالتنوع ذاته تعبير عن كرم الله. ومن منظور الأبدية (منظور الله)، يكون لجميع الأجيال والحقب الزمنية قيم متساوية. لذا يمكننا القول إن فون رانكه حرر كتابة التاريخ من التفكير الفلسفي التأملي (هيغل). وتأسيس كتابة التاريخ نظاماً معرفياً تجريبياً يمكن إرجاعه بشكل رئيسي إلى فون رانكه ومدرسته.

(11) Georg G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown, CT: [n. pb.], 1968), p. 105.



مثل فون رانكه (Ranke)، رأى يوهان غوستاف درويسن (Johann Gustav Droysen) (1808 ـ 1884)، مؤسس ما دعي بمدرسة كتابة التاريخ البروسية، يد الله في التاريخ، لكنه، بخلاف لفون رانكه، أكد أن المؤرخ لا يمكن أن يكون موضوعياً بصورة كاملة، أي: فهمنا للماضي يتحدد بشكل دائم بنظرتنا وبمصالحنا. لذا فإن كل جيل جديد سيكتب التاريخ بطريقة جديدة. وقد صاغ هذا البرنامج هنريتش فون سيبل (Heinrich von Sybel) (1817 - 1895) على النحو الآتي، قال: وكل مؤرخ كانت له أهمية في آدابنا، كانت له ألوانه. فقد كان هناك مؤمنون وملحدون، بروتستانتيون وكاثوليك ليبراليون ومحافظون ومؤرخون من جميع الأحزاب، لكن لم يعد هناك مؤرخون موضوعيون وغير منحازين وبريئين من علاقة الدم والأعصاب[12]، لذلك فإنه حالما يكتشف علماء الإنسانيات افتراضاتهم المسبقة ويرون أنهم، بشكل دائم، على علاقة بزمانهم، فإن هؤلاء العلماء يواجهون مسألة الموضوعية بشكل واضح. وإن الفكرة التي تفيد أن كتابة التاريخ تتطلب إعادة بناء الماضي كما «كان فعلياً» صارت في هذا البرنامج بمثابة وهم ساذج. ومن ناحية أخرى نقول إنه من الصعب رفض الفكرة التي تفيد أنه يجب على المؤرخ أن يظل يخبرنا عما كان، وليس عن موقفه أو موقفها وحده، ونظرته ونظرتها، وعن «أدوات عمل» جماعة الباحثين. لقد أصبحت العلاقة بين «انحيازاتنا» التي لا يمكن تجنبها والافتراضات التصورية المسبقة، وأهداف بحثنا، إشكالية متزايدة في القرن العشرين. وإذا لم يعد بالإمكان الحصول على معطيات مستقلة عن التأويل ـ أي معطيات

---

(12) المصدر نفسه، ص 117.



مستقلة عن نظرياتنا وفهمنا ـ فسوف نعجز عن تقييم صحة التأويل. فتصور الصدق التقليدي (نظرية الصدق التطابقية) قد تم إضعافه.

التمييز المهم بين منهج فهم (Verstehen) الإنسانيات ومنهج شرح (Erklären) العلوم الطبيعية ينشأ، أيضاً، من نقطة درويسن المفيدة أن كتابة التاريخ غير معنية بالأشياء غير العضوية (ميكانيكا الذرات)، وإنما هي معنية بأفعال الإرادة. وبما أن التاريخ مرسوم على مسرح الحرية فإن المؤرخ لا يستطيع أن يرضى بشروح تستنبط الظواهر من قوانين كلية وافتراضات تاريخية مسبقة. ففي العلوم الإنسانية نطلب الفهم، وفي العلوم الطبيعية نطلب الشرح، وتشكل هذه الثنائية المنطقية إحدى أهم المسائل الإشكالية في فلسفة العلوم الاجتماعية.

كل تعبير تاريخي عند درويسن هو نتيجة عملية داخلية. ويفهم التعبير المعين بإرجاعه إلى الحالة العقلية الداخلية للفاعل التاريخي (النوايا والأسباب. .. إلخ). برنامج العلم الإنساني هذا المبني على الفهم له موقع مركزي في فكر فيلهلم دِلتاي وماكس فيبر (انظر الفصل 24).

وفي حين بينت المدرسة التاريخية ما تستطيع أن تكون العلوم الإنسانية في الممارسة، فإن فيلهلم دِلتاي (1833 ـ 1911) قدم فكراً إبستيمولوجياً أساسياً يختص بماهية العلوم الإنسانية وما تقدر أن تكون، فهو فكر بوضعيتها كعلوم وبما يميزها عن العلوم الطبيعية[13].

---

(13) يمكن رد مصطلح «العلوم الإنسانية (في الألمانية: (Geisteswissenschaften)) إلى كتاب دِلتاي، *Introduction to the Human Sciences,* [1883] (Princeton NJ: [n. pb.], 1989), وأصل المصطلح الألماني كان ترجمة لمصطلح جون ستيوارت مل «العلوم الأخلاقية». انظر: K. O. Apel, *Understanding and Explanation: A Transcendental Pragmatic Perspective* (Cambridge, MA: : [n. pb.], 1984).



في كتابات دِلتاي تمرُّ العلوم الإنسانية في عملية «تحويل إلى الاعتدال». وكان دِلتاي مؤرخاً وفيلسوف علم، فأنشأ مذهباً تاريخياً عقلياً من الوجهتين النظرية والمنهجية. وكان عند هردر وفون سافينييه وفون رانكه «وقاية» دينية ـ ميتافيزيقية ضد النسبية التاريخية. غير أن دِلتاي رفض مثل تلك الوقاية، أي إن مدرسة التاريخ المتسقة لا تعرف قيماً لاتاريخية، ولا معايير صحيحة بشكل مطلق، ولا بخطط إلهية مقدسة. المذهب التاريخي يدرك «نسبية» الظواهر التاريخية، جميعها، من دون قيد ولا شرط[14].

غالباً ما يوصف دِلتاي بأنه **فيلسوف الحياة**، بمعنى أن **الحياة** كانت المقولة الأساسية في تفكيره. وعلى الرغم من غموضها وعدم إمكانية شرحها، تظل الحياة أساس خبرتنا، لذا لا يمكن تصورها تصوراً كاملاً وواضحاً، أي: «لا يمكن للمعرفة أن تتعدى الحياة»[15]. وهكذا، فإن الحياة هي الشرط شبه الترانسندنتالي لوجود العلوم الإنسانية.

رأى دِلتاي أن العلومَ الإنسانية تمثل ثورةً هيرمينوطيقية. ولأنها معارف هيرمينوطيقية، فإن مركز جاذبيتها يقع في تأويل التعابير اللغوية التي يجب ردها إلى الخبرات الأصلية. فالحياة ذاتها أعطيت شكلاً موضوعياً محسوساً في النصوص والأعمال الفنية، وبكلمات أخرى نقول: إن هدف البحث في العلوم الإنسانية هو أنماط التشييئ (objectification) المختلفة للروح في الثقافة والمجتمع، نعني:

---

(14) W. Dilthey, *The Construction of the Historical World in Human Studies,* in: *Dilthey's Selected Writings*, Edited, Translated and Introduced by H. P. Rickman (Cambridge: [n. pb.], 1976), pp. 183 ff.

(15) W. Dilthey, «Zur Weltanschauungslehre,» in: *Gesammelte Schriften* (Stuttgart: [n. pb.], 1960), vol. VIII, p. 180.



الأخلاق والقانون والدولة والدين والفن والعلم والفلسفة. وهكذا فإن العلوم الإنسانية، بحسب المعنى الذي أراده دِلتاي لها، تشمل المعارف الأكاديمية التي تضم اليوم جزءاً من الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.

فالفهم داخل العلوم الإنسانية يجب أن يقوم على قدرة الباحث على إحياء وإعادة اختبار تجربة أصلية. ولكن كيف يمكننا أن نتيقّن من أن إعادة اختبارنا لها علاقة ما مثلاً بالخبرة الأصلية لفنان من عصر النهضة؟ وهنا أدخل دِلتاي مبدأ مهماً في نظريته الخاصة بالمعرفة، إذ افترض وجود وجوه شبه بين الذات التي كانت مصدر التعبير والذات التي تحاول فهم ذلك التعبير. وتقوم وجوه الشبه تلك في المطاف الأخير على طبيعة إنسانية مشتركة ثابتة من كل الأزمنة وفي كل الأمكنة. ورأى دِلتاي أن الحياة غالباً ما تظهر الجوانب ذاتها[16]. لذا تمكن من أن يزعم بوجود رابطة داخلية بين الحياة والخبرة الحياتية والعلوم الإنسانية، فالحياة هي التي تفهم الحياة في عملية الفهم. ويمكننا أن نفهم ما خلقته الكائنات البشرية. وتلك كانت فكرة فيكو الأساسية أيضاً. ورأى دِلتاي، مثله مثل فيكو، أن أول شرط لإمكان وجود علوم إنسانية هو في الحقيقة التي تفيد أن الشخص الذي يبحث في التاريخ، هو،بمعنى من المعاني، مثل الشخص الذي يصنع التاريخ[17]. وهكذا، صاغ دِلتاي الفرق بين العلم الإنساني والعلم الطبيعي على النحو الآتي: «لا يستطيع العقل أن يفهم إلا ما صنعه. والطبيعة التي هي مادة دراسة العلوم الفيزيائية تشمل الواقع الذي نشأ مستقلاً عن نشاط العقل. وكل شيء حمل

(16) W. Dilthey, «The Types of World-View and their Development in the Metaphysical Systems,» in: *Selected Writings*, pp. 133 ff.

(17) Dilthey, *The Construction of the Historical World in Human Studies.*



طابع الإنسان القوي يشكل مادة بحث الدراسات الإنسانية»[18].

وكما نعرف، فإن هناك فروقات كبيرة بين الأفراد وبين الجماعات التي تعيش في حقب زمنية وثقافات مختلفة، فما الذي علينا أن نفترضه ليكون هناك فهمٌ مشترك بين الأفراد والحقب الزمنية والحضارات؟ وقد رأى دِلتاي أن هذا الفهم يتضمن أن يرى الأفراد أنفسهم في أفراد آخرين. وبدايةً نقول إن هذا أمر نعرفه، لذا فهو ليس موضع جدال، نعني: أن أفهم ما تغني عندما تقول «أنا حزين»، لأنني أعرف ما سأشعر به إذا ما قلت ذلك القول. لذا، فإن الفهم يفترض وجود تشابه بين الناس. فإذا افترضنا أننا جميعاً «متشابهون» فلن يشكل الفهم مشكلة إطلاقاً. فهم الآخرين محالٌ إذا كانوا غرباء عنا كلياً، وفهم الآخرين لا يعود ضرورياً إذا لم يكن هناك ما هو إنساني غريب عنا.

ومثل درويسن، أكد دِلتاي العنصر الخلاق في عملية فهم التعبير. والتعبير هو إعطاء شكل محسوس لفعل خلاق، والفهم نفسه هو فعل خلاق جديد يمكن إعطاؤه شكلاً محسوساً كتعبير (مثل رسالة دكتوراه حول عمل فني). غير أن السؤال يظل: ماذا نعني حقيقةً عندما نتكلم على «تعابير»؟ اعتقد دِلتاي بوجود حياة «داخلية» يمكن التعبير عنها. مثل مقولة السببية عند كَنْت التي تقول بأنه يجب علينا دائماً أن نبحث عن سبب طلب دِلتاي منا أن نبدأ بالجانب الداخلي للتجليات الخارجية. وهذا ما يجعل الهيرمينوطيقا المعرفة والمنهج الأساسيين للعلوم الإنسانية. أما الخطوة التالية فهي نتيجة لفهم دِلتاي للتعبير، نعني الكثير من التأويل المعرفي الذي يقوم به السوسيولوجيون والأنثروبولوجيون الاجتماعيون هو أشبه ما يكون

(18) المصدر نفسه، ص 192.



بالتأويل المنظم للنصوص الأدبية منه بالتجارب التي يقوم بها الفيزيائيون والكيميائيون. ولا يعني هذا أن دِلتاي اعتبر الهيرمينوطيقا الجواب الوحيد، مع استبعاد جميع المناهج الأخرى في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. فقد تكون هناك ضرورة لمناهج عديدة لأن الكائنات الإنسانية ليست مجرد روح. فالمنهج الذي يجب أن يستعمل في العلوم الإنسانية يتوقف على طبيعة الموضوع قيد البحث. إذاً، ما هي خصائص موضوع البحث في العلوم الإنسانية بالنسبة إلى دِلتاي نوجز في ما يأتي ثلاث خصائص هي:

1 ـ تبحث العلوم الإنسانية بما هو فردي وفريد (انظر هردر والمذهب التاريخي). والفيزيائي، أيضاً، يهتم بظواهر فردية (مثلاً كيف تستجيب برادة الحديد الموجود على ورقة للمغناطيس)، لكنه يسعى للوصول إلى ما هو كلي أو لاختبار نظريات كلية. وعندما يتحقق هذا الهدف لا يعود هناك اهتمام ببرادة الحديد. غير أن الأمر ليس كذلك في الإنسانيات أو العلوم الإنسانية، فليست العلوم الإنسانية معنيةً بالبحث عن قوانين عامة أو تعميمات إحصائية[19].

2 ـ العلاقة بين الجزء والكل هي مهمة أيضاً لهذه العلوم. فالفرد هو جزء من كلٍ أكبر (الأسرة، الحي/ المدينة، والمجتمع). والكلمة جزء من جملةٍ والجملة جزء من فقرة... إلخ. والفعل هو، عادةً، جزء من سلسلة أفعال غائية أكبر. وقد تكون أمثال هذه السلاسل من الأفعال أجزاء من كلٍ أكبر (مثلاً، معمل). وقد يدخل أحد الأجزاء في سياقات و«كليات» عديدة في الوقت ذاته. والكلام،

---

(19) لا يمكن اختزال الاهتمامات المعرفية للعلوم الإنسانية إلى مجرد شرح الظواهر استناداً إلى قوانين شاملة (انظر البحث الموجود في فلسفة العلم، الخاص بنموذج همبل (Hempel) للشرح العلمي).



على سبيل المثال، قد يكون تعبيراً شخصياً جداً وإسهاماً حاسماً في نقاش سياسي، بحيث تصير حياة السياسي والسياسة القومية متطابقتين في الكلام. وهكذا نرى إنه من الأهمية بمكانٍ، في العلوم الإنسانية، «وضع» الأجزاء في مواضعها في السياقات (الكليات). وهنا، من جديد، نلتقي بالحلقة الهيرمينوطيقية. وقد رفض دِلتاي فكرة وجود نقطة بداية مطلقة في العلوم الإنسانية. كل بحثٍ عن المعرفة يتضمن حلقة، قال علينا أن نفهم الكلمات لكي نفهم الجملة، وأيضاً علينا أن نفهم الجملة لكي نفهم فهماً صحيحاً معاني الكلمات. فالبنية «جزء ـ كل» المطلقة هي الافتراض الضروري لكل فهم.

3 ـ أكد دِلتاي ضرورة أن تتصور العلوم الإنسانية الإنسان هو في الوقت ذاته الموضوع المعني والقائم بالعملية. الإنسان، كموضوع، هو منتوج يجب شرحه بالرجوع إلى الأحوال الاجتماعية والخلفية... إلخ. أما، كقائم بالبحث، فيجب فهم الكائن الإنساني كفاعل خالق أو خالقةٍ لمحيطه أو محيطها. وكموضوع بحث يمكن شرح السلوك الإنساني بلغة السببية، لكن علينا، في الوقت ذاته، أن ندرك أن الكائنات الإنسانية هي ذوات خلاقة تجعل وجود أشياء جديدة في التاريخ ممكناً.

أصبحت النتائج النسبية للمذهب التاريخي واضحةً عند دِلتاي. فالعلوم الإنسانية تبين لنا أن كل شيء يتكيّف بالزمان والمكان، أي: «يشير الوعي التاريخي، وبوضوح متزايد، إلى نسبية كل عقيدة ميتافيزيقية أو دينية».. والدراسات المقارنة «تظهر نسبية جميع المعتقدات التاريخية»[20]. ورأى دِلتاي أنه لم يعد بالإمكان الادعاء

(20) Dilthey, «Zur Weltanschauungslehre,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 194.



بأن القيم والمعايير ذات صحة مطلقة عندما حل التحليل السياقي التاريخي للمعايير والقيم محل التسويغ الديني أو الميتافيزيقي لتلك القيم والمعايير. وواقع الأمر هو أن تلك الأنواع من التسويغ صارت، هي ذاتها، موضوع التحليل السياقي التاريخي في تاريخ العلوم أو في تاريخ الفلسفة. ورأى دِلتاي وجود تناقض «مأساوي» لا حل له بين ادعاء النظرية بوجود صحة كلية والطريقة التي يجعل بها الوعي التاريخي مثل تلك الادعاءات جميعها نسبية، أي بين ما نريد أن نسوغ وما نقدر على تسويغه.

وعندما تكون المسألة مسألة «القيم النهائية» فإن الإنسان الحديث، على الرغم من التقدم العلمي العظيم، ليس بأحكمَ من اليونانيين الأيونيين في عام 500 قبل الميلاد. ويقول دِلتاي إننا في هذا العصر أكثر قنوطاً من أي زمن سابق، أي: لقد أصبحنا نعي فوضى جميع المعتقدات العميقة. وكل شيء صار مائعاً وبلا شكل، وتم القضاء على جميع المقاييس. ومثل نيتشه أكد دِلتاي عدم يقينية الإنسان الحديث وشكه بقيم الحياة وأهدافها[21].

ولكن هذا ليس سوى جانب واحد من جوانب مسألة النسبية. فقد رأى دِلتاي أن العلوم الإنسانية التاريخية تؤدي إلى شكل أعمق من الفهم الذاتي، وإن لها بأشكال عديدة، أثراً إنسانياً وخالقاً للتسامح. كما إن العلوم الإنسانية تخلق شعوراً جديداً بالحرية، فهي تحررنا من المظاهر المقيدة والمحددة للموقف العقيدي المتعصب. وفي هذا الموضوع قال دِلتاي إن الإنسان هو في عملية صيرورته سيداً. غير أن تلك السيادة هي أيضاً سيادة الكائن الإنساني العدمي الذي تعدى الخير والشر. فليس بالأمر العرضي أن نجد الحركات

---

(21) المصدر نفسه، ص 193 وما يليها.



المضادة للمذهب التاريخي في القرن العشرين قد أكدت ضرورة العودة إلى المسائل المتعلقة بما هو صدق وما هو كذب، وما هو عدل وما هو ظلم. وهكذا، عادت مسألة الصحة لتحتل من جديد وسط المسرح في الفلسفة وفي العلم.

انتهاء المدرسة التاريخية

خلال الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، بدأنا نرى أطراف سلسلة من برامج البحث المضادة للبحث التاريخي. فقد تمكنت اللسانيات، بفضل فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (1857 ـ 1913)، من تحقيق فهم منظم ومتزامنٍ مختلف عن المقاربة التاريخية أو التطور عبر الزمن. وهكذا نأى سوسور بنفسه عن الفكرة التي تقول إن فهم شيء هو بالضرورة مرادف لمعنى فهم النشوء أو التطور، فاللسانيات عند سوسور جزء من علم عام خاص بالعلامات [السميولوجيا (Semiology) (Semeion في اليونانية تعني «العلامة»)]. وجرت محاولات عديدة ومهمة منذ الثلاثينيات (1930) لنقل مذهب سوسور البنيوي إلى العلوم الاجتماعية [مثلاً، كتابات كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi Strauss) (1908 ـ 2009)].

كذلك، حصل في ميدان الأدب المقارن، إذ استبدل المذهب التاريخي والبحث البسيكولوجي في «الخبرة الداخلية» للمؤلف بمقاربات صورية وبنيوية (مثلاً، المذهب الصوري الروسي، ومدرسة بريغر (Prager)، منذ نهاية العشرينيات (1920)، حيث كان رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) أحد الباحثين الملهمين. ويمكن رؤية اتجاه مماثل في مدرسة الحوليات الفرنسية (French Annales School) الخاصة بكتابة التاريخ، بوجود مارك بلوخ (Marc Bloch) (1886 ـ 1944)، ولوسيان فافر (Lucien Febvre) (1878 ـ 1956)، وآخرين.



وفي الوقت نفسه، حصل تحدٍ للعلوم الإنسانية من قبل النظرية الوظيفية (Functionalism) ونظرية الأنظمة في العلوم الاجتماعية: إميل دوركهايم وتالكوت بارسونز وآخرون. ولم نستطع الكلام عن وجود منهج معين واحد أو مقاربة واحدة في الإنسانيات. العلوم الإنسانية الحديثة تتميز بأشكال مختلفة بتعددية منهجية، ويتحرك الحدود بين الميادين الأكاديمية المختلفة. وفي زماننا أيضاً حصل تمييز مؤسساتي متزايد، ففروع المعرفة والأقسام الجديدة هما تعبير عن التخصص المتنامي. وفروع المعرفة التي كانت تجمع في السابق في كلية جامعية صارت بطريقة تدريجية كليات مستقلة. وفي معظم جامعات اليوم، صارت الإنسانيات منفصلة مؤسساتياً عن العلوم الاجتماعية والبسيكولوجيا والقانون. وهذا بذاته ولّد جدلاً جديداً حول فرادة الإنسانيات ووضعيتها مقابل فروع المعرفة الأخرى.

أسئلة

- اشرح ما نعني بمبدأ الفردية في العلوم الإنسانية. وكيف يؤدي هذا المبدأ إلى النسبية.
- ماذا نعني بالمذهب التاريخي؟ وما هي أهم خصائصه؟
- ما هي الحلقة الهيرمينوطيقية؟ استعمل أمثلةً لتوضيح جوابك.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. London: [n. pb.], 1989.

Droysen, J. G. *Historik, Vorlesung über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (1857). 6th edition. München: [n. pb.], 1971.

J. G. Herder on Social and Political Culture. Translated by F. M.



Bernard. London: [n. pb.], 1969.
Schleiermacher, F. D. E. *The Hermeneutical Tradition*. Edited by G. L. Ormiston and A. D. Schrift. NY: [n. pb.], 1990.

مصادر ثانوية

Apel, K.-O. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1984.
Iggers, G. G. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, CT: [n. pb.], 1983.
Meinecke, F. *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. London: [n. pb.], 1972.





الفصل السابع عشر
هيغل التاريخ والديالكتيك

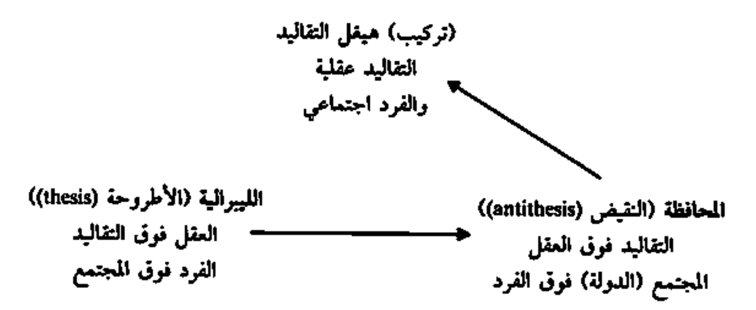
حياته: غيورغ فيلهلم فريدريتش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770 ـ 1831) كان ابناً لموظف في القطاع العام درس في البداية اللاهوت في معهد لاهوتي بروتستانتي في ألمانيا. وكفيلسوف جهد هيغل لإقامة نظام كلي. وعلى الرغم من أن كتاباته غامضة ومبهمة فقد كان لها وقعٌ عظيم على المفكرين اللاحقين بمن فيهم كارل ماركس. وفي حياته الخاصة نذكر أنه عاش حياة الطبقة الوسطى، وكان معلماً لأسرة في أول حياته، ثم مديراً لمدرسة وأخيراً صار استناداً جامعياً في مدينة برلين بدءاً من العام 1818. وتشمل أهم أعماله الكتابية **فنومينولوجيا الروح** (*The Phenomenology of Mind*) (1807)، و**علم المنطق** (*The Science of Logic*) (1812 ـ 1816)، و**موجز فلسفة الحق** (*Outlines of the Philosophy of Right*) (1821).

التفكير والديالكتيك والخبرة

كانت خلفية هيغل في عصر التنوير، وكذلك رد الفعل الرومانسي، وحاول في فلسفته أن يفهم تصورياً التاريخ الحديث، وإرث أثينا والقدس وروما كله. وفي ماضيه المباشر كانت الثورة



الفرنسية، ورد الفعل الذي أعقبها. وكان مشروعه الرئيسي، التفكير في التاريخ بوصفه عملية تشكيل الإنسانية. والسؤال الأساسي في مجال تأويل فلسفة هيغل هو الآتي: هل كان هيغل تقدمياً أم رجعياً؟ هل كان في طليعة التفكير الجديد أم أنه اصطف مع ذوي التفكير القديم؟ ونحن سوف نفسر هيغل، هنا، بأنه مفكر تقدمي حاول أن يحيط بالتصورات في العالم الجديد. ولتبسيط الأمر نستطيع القول إن الفلاسفة الليبراليين في القرن الثامن عشر وضعوا العقل فوق التقاليد والفرد فوق المجتمع. وعكس رد الفعل الرجعي تلك الصورة فوضع التقاليد فوق العقل، والمجتمع (الدولة) فوق الفرد. وقد ادعى هيغل أنه وجد تركيباً (Synthesis) ديالكتيكياً يجمع الليبرالية والمحافظة، وهو تركيب حقيقي تبقى فيه الليبرالية والمحافظة كحقيقتين جزئيتين.



وسوف نحلل ما قد يكون هيغل قد عنى بذلك، وبعلمنا ذلك، سوف نتبنى تأويلاً هيغلياً يسارياً لفلسفته.

الشروط الترانسندنتالية المسبقة ذات النشوء التاريخي والنسبية الثقافية

اعتقد كَنْت أنه وجد افتراضات مسبقة ترانسندنتالية ثابتة. فصورتا الإدراك الحسي، وهما المكان والزمان والمقولات بما فيها مقولة العلية مغروسة في جميع البشر في جميع الأوقات. أما هيغل فقد



زعم بوجود طيف أوسع من الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية، وإن الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية متغيرة بدرجةٍ كبيرة. فالافتراضات المسبقة الترانسندنتالية في ثقافة ما، في مرحلةٍ ما من التاريخ ليست دائماً صحيحة في ثقافات أخرى، وفي مراحل أخرى من التاريخ. وادعى هيغل أن الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية هي ذات نشوء تاريخي، ولذلك، فهي نسبية للثقافة. وباختصار نقول إن بعض الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية ليست كلية شاملة لجميع البشر، وإنما تخص بشراً في ثقافات معينة.

يمكننا أن نعرف الافتراض المسبق الترانسندنتالي بالقول إنه ذلك الذي منه نتكلم («ونحن» قد تكون أفراداً أو طبقات أو عهوداً زمنية). وكان كَنْت مهتماً بالافتراضات المسبقة التي لا نتخلى عنها إطلاقاً، لكننا نتحدث عنها وحسب، أما هيغل فقد وجّه اهتمامه إلى الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية التي يمكن التخلي عنها، والحديث عنها.

وفي حين بحث كَنْت عما هو يقيني وثابت، نجد أن هيغل بحث عن عملية التشكيل التاريخية لنظرات للعالم متغيرة ومختلفة، فبدأ عند هيغل ما هو مكون أنه هو نفسه مكونٌ، وتكوين المكون هو التاريخ. ورأى كَنْت أن الذات المكونة هي الصخرة التي لا تتزعزع، والتي لا تتغير وليست بتاريخية. غير أن هيغل اعتبر الذي يكون هو المكون في التاريخ، وبالتالي يصير مختلفاً عن سلسلة من الأحداث وأكثر من سلسلة من الأحداث الماضية. فيصبح التاريخ تصوراً إبستيمولوجياً أساسياً، ويفهم التاريخ على أنه عملية جمعية لأشكال أساسية من الفهم مختلفة وذات تطور ذاتي[1].

(1) هنا، عندما حاولنا، في تاريخ الفلسفة هذا، أن ننظر كيف أن أفكاراً سياسية مختلفة تغيرت. مثلاً، كيف تغيرت نظرة اليونانيين إلى الإنسان ككائن اجتماعي، إلى النظرة الهيلينية للإنسان التي تعتبره فرداً. فإننا كنا نعمل طبقاً لهذا المفهوم الهيغلي.



تميزت العلاقة عند كَنْت بين المكوّن والمكوِّن، بين الترانسندنتالي والتجريبي ـ الحسي، بأنها علاقة اختلاف مطلق. أما عند هيغل فقد صارت تلك العلاقة مائعة. وذلك له علاقة باختلاف أساسي في طريقتي تفكيرهما، أي: غالباً ما كان كَنْت يفكر بمفردات التضاد الثنائي، بينما حاول هيغل أن يسوي بين الأضداد، بوضعه الأضداد في سياقٍ ديالكتيكي. وهكذا، حاول هيغل التغلب على الثنائية الكَنْتية بين ظواهر التجربة والشيء في ذاته (Ding an sich) برفضه فكرة الشيء في ذاته. وبدلاً من ذلك إعتمد على العلاقة المتبادلة بين الكائن البشري والعالم. وتشير تلك العلاقة إلى وجود صراع مستمر بين ما يبدو أنه (المظهر) وما هو كائن (الوجود). وذلك التوتر الديناميكي بين المظهر والوجود، داخل العلاقة بين الإنسان والعالم هو أساسي في تفكير هيغل الديالكتيكي.

كنا ذكرنا، في ما سبق، إن التجريبية ـ الحسية الإبستيمولوجية الراديكالية هي متناقضة تناقضاً ذاتياً[2]، بمعنى من المعاني. تدعى هذه التجريبية الحسيّة أن المعرفة التجريبية ـ الحسيّة والرؤية التحليلية لهما وجود، رغم أن هذه التجريبية الحسيّة ليست في حد ذاتها تجريبية حسيّة ولا تحليلية. بكلام آخر، فالتجريبية ـ الحسية (Empiricism) تمثل موقفاً فلسفياً كان علينا أن نرفضه لأسباب منطقية بعد أن نظرنا فيه. والتفكير العميق في ذلك الموقف أدى بنا إلى تجاوزه. وكذلك فإن التفكير العميق بالافتراض المسبق الترانسندنتالي الذي يمكننا من التخلي عنه قد يظهر لنا أن الافتراض غير حصين فلا يمكن الدفاع عنه، وبالتالي يبعدنا عنه. وقد يخلق التفكير العميق تغيراً، ويقودنا نحو مواقف أكثر حصانة.

---

(2) انظر الفصل 9 من هذا الكتاب، «ديكارت - الشك المنهجي والثقة بالعقل».



اعتقد هيغل أنه يمكن رؤية التاريخ مثل سلسلة من الأفكار يتم فيها اختبار افتراضات ترانسندنتالية مسبقة ومختلفة اختباراً كاملاً، ونقدها لكي تتقدم الروح البشرية نحو أوضاع متزايدة الصحة. (ويجب ألا يفهم ذلك بأنه يعني أن هيغل اعتبر التاريخ مجرد فكر، وليس فعلاً ومصيراً). فالفلسفة الترانسندنتالية عند هيغل هي فلسفة فكرية وفلسفة تاريخ، أي إن التاريخ هو الحوار الداخلي الذي أدّى بنا عبر الزمن إلى المزيد من الآراء الفلسفية.

وهذا يعني أن لهيغل تصوراً معيناً عن الخبرة وهو: في التقليد التجريبي ـ الحسي كانت الخبرة تفهم بشكل رئيسي على أنها خبرة حسية، غير أنه يمكن استعمال كلمة «خبرة» بطرق مختلفة؛ ففي اللغة اليومية، على سبيل المثال، نتحدث عن الخبرة الدينية و«الخبرة الجنسية» و«الخبرة في العمل»... إلخ. ولا يمكن اختزال استعمالات تصور الخبرة تلك إلى النموذج الفوتوغرافي الذي يتلقى الانطباعات الحسيّة بشكل سلبي انفعالي، كما وصفه لوك. أما مفهوم هيغل للخبرة فهو بمعنى ما أقرب إلى المفهوم اليومي للخبرة حيث يكون للخبرة صلة بنشاطنا. فلا وجود عند هيغل لذاتٍ منفعلة ولا لشيء منفعل، لأن البشر والواقع يشتركان في تكوين أحدهما الآخر، وتؤدي الخبرة في هذه العملية دوراً مركزياً.

الخبرة بوصفها دراما تشكيل الذات

بحث هيغل الذي عنوانه فنومينولوجيا الروح قام على نموذج ديناميكي. فالطريق «طريق معاناة». وهو يمتد على مستويين: فهو جزئياً تشكيل لوعي الفرد من أبسط أشكال الخبرة الحسية إلى المعرفة الفلسفية، وجزئياً هو تشكيل للتاريخ الإنساني منذ اليونانيين القدامى إلى زمن هيغل. ويمكن وصف رسالة فنومينولوجيا الروح



كمحاضرة مصورة عن رحلة، أي إنها: تقدم لنا وصفاً لرحلة الوعي عبر التاريخ نحو المعرفة بالذات. وتناقش المراحل المختلفة لتلك العملية الاختبارية بوصفها مراحل تطور الروح.

واعتقد هيغل بأن على كل فردٍ أن يعيش في عملية تطور الروح، ولكن في شكل أقصر مدةً وأكثر تركيزاً. ويمكننا أن نتذكر تطورنا الخاص «كسيرة حياة ذاتية». وغالباً ما نقول إننا ننضج عبر الأزمات الدينية أو السياسية أو الوجودية: وعندئذٍ نرى النواحي الساذجة والناقصة في حالة وعي سابقة، وندفع إلى المضي قدماً. وهكذا يمكن فهم تطور الفرد على أنه عملية تشكل. ولهذا السبب غالباً ما كانت رسالة فنومينولوجيا الروح تقارن بما يسمى تربية الإنسان (Bildungsroman) (مثل كتاب غوته (Goethe) (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*). كما يمكننا أن نذكر كتاب إبسن (Ibsen) بير غنت (*Peer Gynt*): فهنا، أيضاً، تسرد القصة الطريق الذي يسلكه الفرد نحو نفسه الحقيقية، ومحاولة الفرد إيجاد نفسه. ورأى هيغل أن تلك المحاولة الرامية إلى إيجاد النفس، هي ما يحدث بشكل رئيسي من خلال تفكير تاريخي ـ نقدي. وقد قال هيغل إن الفنومينولوجيا هي «طريق الروح» التي تمر بمراحل مختلفة تدرك فيها الروح تدريجياً عيوب حالات وعيها السابقة، ونواقص الشروط السابقة الترانسندنتالية التاريخية المختلفة التي انطلاقاً منها يصدر تفكيرنا وفعلنا.

التقدم عبر الأشكال المختلفة للمعرفة هو مشروع نقدي. وكان من الجوهري عند هيغل أن نظهر بنقدٍ داخلي كيف يتداعى شكل من أشكال المعرفة ويشير إلى ما يتعداه. وخلال كل عمر من الأعمار، وفي لحظات معينة، يمكن لكل واحدٍ منا أن يجد أن «الأسس تهتز»، وأن هناك توتراً في داخل الوعي بين ما نظن أننا نكونه وما



نكون واقعياً، فتزول حالة البراءة وتعمل «قوة النفي» عملها. وقوة النفي هي التوتر الديالكتيكي الذي يرفض السلام مع وجهة نظر طالما تتكشف عن عيوب. فهي نقدية، ولكنها في الوقت ذاته تسمح بفهم جديد للموقف أكثر كفايةً.

فهي مثل ميفستوفيليس(*) (Mephistopheles) في فاوست (*Faust*) لـ غوته:

جزء من تلك السلطة للشر

وجزء منها للخير، وهكذا دائماً.

الديالكتيك والكلية

يشترك تأويل هيغل، الذي يؤكد اعتبار التفكير وسيلة سياسية للتطور إلى الأمام، ببعض سماته العامة مع فلسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (1700s)، أي عندما ندرك الحقيقة فإن العالم يتحرك قدماً. غير أن فلاسفة عصر التنوير اعتبرو الحقيقة متمثلةً في المعرفة العلمية، وبمقدار كبير. أما عند هيغل، فإن الحقيقة الفلسفية تجد أساسها في تفكيرنا المنصبّ على الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية الناقصة المفترضة. وكما سوف نرى لاحقاً، أكد الهيغليون اليساريون مثل هابرماس تأكيداً قوياً تلك النقطة. وعندما يتكلمون على الانعتاق والتحرر فهم لا يعنون (مثل الليبراليين) تحرراً فردياً من التقاليد والمجتمع كأبعاد فوق ـ فردية، وإنما يعنون تحرراً من اللاعقلانية الاجتماعية كخطوة نحو مجتمع أكثر عقلانية، وذلك عبر التفكير النقدي (نقد الأيديولوجيا) الرافض الافتراضات السابقة الترانسندنتالية الناقصة (الأيديولوجيات) لصالح أُطرٍ أوفى.

لا يبدو التاريخ، في نظرة التفكير التحريري الهيغلية، مجموعةً

(*) أحد الشياطين السبعة الرئيسين في أساطير القرون الوسطى.

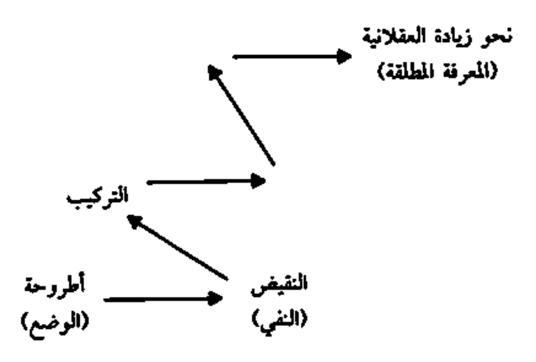


من الأحداث المنفصلة، بل هو عملية التفكير التي عبرها تشق البشرية طريقها باتجاه الإطار الأفضل. تماماً مثلما رأى أرسطو أن البشر كانوا قادرين، في بادئ الأمر، أن يبينوا ممَّ «يتألفون» عبر تحقيق قدراتهم في الأسرة والقرية ودولة المدينة، رأى هيغل أن البشرية كانت قادرة في البداية، على تحقيق الإدراك الذاتي والمعرفة الذاتية بعيشها نواحي الوجود الأساسية المختلفة واختبارها. وقد فهمت الكائنات البشرية، أول ما فهمت، طبيعتها، عندما «عاشت» الأطر المختلفة واستطاعت أن تفكر بتلك العملية. وبكلمات أخرى نقول إن التاريخ هو العملية التي بفضلها يصير البشر أنفسهم، ويفهمون أنفسهم عبر استعادة الماضي والتفكير فيه، وفي جميع الافتراضات السابقة الترانسندنتالية (طرق الوجود) التي عيشت واختبرت. وهكذا يؤدي التاريخ إلى بصيرة ذاتية متزايدة الكفاية.

ليس التاريخ شيئاً خارجياً يمكننا ملاحظته من الخارج. فنحن دائماً نلاحظ من خلال أبعاد ما، وتلك الأبعاد تتشكل في التاريخ. والبعد الذي به نفكر ونختبر هو نتيجة العملية التاريخية لتطور الذات. وهكذا، يبعد هيغل نفسه عن الموقف اللاتاريخي الذي غالباً ما يظهر مترافقاً مع المذهب التجريبي - الحسي الراديكالي. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت طريقة رؤيتنا نحن العالم هي الصحيحة وهي الرأي النهائي؟ لقد زعمت التأويلات أن هيغل اعتقد اعتقاداً فعلياً بوجود مجموعة من الأبعاد التي تمثل البعد الصحيح والنهائي (المعرفة المطلقة = فلسفة هيغل)، وإنه لم يعتقد إلاّ بأننا، وبشكل دائم، على الطريق نحو بعدٍ ينبغي أن يكون، ولكن تلك المعرفة المطلقة هدف لا يمكن تحقيقه. يقوم التأويل الأول على فكرة اكتمال نهائي لعملية تطور الذات التاريخية. غير أن هيغل، في الحالين، قال إن وضعنا الحالي يمثل تركيباً أعلى من الأوضاع السابقة، ولذلك نحن قادرون على تقييم تلك الأوضاع السابقة.



ورأى هيغل أن ذلك التفكير الذي يدفع العملية التاريخية الخاصة بالتشكيل قدماً يتبع قوانين معينة، وهي التي تدعى الديالكتيك. وغالباً ما تقول الكتب المدرسية إن الديالكتيك الهيغلي هو نظرية عن كيفية تحول أطروحة (Thesis) إلى نقيض (Antithesis) وتحول هذا النقيض، من جديد، إلى تركيب (Synthesis) الذي هو أطروحة من نظام أعلى، ثم يجلب هذا التركيب بدوره نقيضاً جديداً، وهكذا.



ونضيف أن كلمة ديالكتيك مشتقة من الفلسفة اليونانية، فلفظة Dialego تعني «النقاش». وفُهم الديالكتيك بأنه النقاش الذي بواسطته نتوصل إلى نظرات أصدق عبر المحادثة العمومية. غير أن الديالكتيك عند هيغل هو التطبيق على المحادثات النظرية وعلى العملية التاريخية الواقعية كليهما. وينشأ الديالكتيك في العمل النظري عندما تشير التصورات والمواقف إلى ما يتعداها من تصورات ومواقف أكثر كفاية، أما في الممارسة فالديالكتيك يظهر عندما تنشأ آفاق فهمٍ ترانسندنتالية مختلفة متجهةً نحو اكتمالها في الدولة.

ذلك كله صحيح في الأساس، إنما كي ندرك ما عنى هيغل بالديالكتيك من المفيد أن نحدد التفكير المتبصر الديالكتيكي بالعلاقة



مع المعرفة التجريبية ـ الحسية والتفكير المتبصر التحليلي المحض (على الرغم من أن مثل هذا التحديد هو تبسيط)، أي: التفكير المتبصر في التحولات الديالكتيكية ليس معرفة تجريبية ـ حسية ولا تفكيراً منطقياً استنباطياً. والتفكير المتبصر في التحولات الديالكتيكية ينشأ من التفكير بأن الفرضيات المسبقة الأساسية (مثل التصورات الأساسية في النظرية السياسية) قد تكون ناقصة وغير وافية. بالديالكتيك نحن لا نؤكد الرجوع إلى الخبرة أو النقاش المنطقي الاستنباطي ولا ننفيه، وإنما بالإشارة إلى أن الناس ذوي الكفاءة يوافقون على أن موقفاً ما «ناقص» بشكل يشير إلى ما يتعداه نحو موقفٍ أقل نقصاً.

ويهذا المعنى نقول إن الديالكتيك ليس منهجاً نتعلمه أولاً ثم نطبقه على حالة جزئية. التفكير الديالكتيكي هو تفكير **حالاتي** (Case-oriented)، فنواقص الحالة ذاتها تدفعنا إلى وضع أصح. ودليلنا هو «الحالة»، وليس قواعد الاستنباط في الاستدلال المنطقي أو مناهج الفرضية والاستنباط. لذا لا يمكننا أن نتعلم التفكير الديالكتيكي بواسطة المنهج الصوري، فتعلم التفكير الديالكتيكي لا يكون إلا بالتفكير الديالكتيكي في الحالات الجزئية. وعلينا أن نقفز إلى الماء إذا أردنا تعلم السباحة، كما قال هيغل. لذا فإن المقدمة الوحيدة المقنعة للديالكتيك هي في التحليل الديالكتيكي الواقعي، أي: مناقشتنا السابقة للتحولات الداخلية بين الأجيال المختلفة في الفلسفة قبل ـ السقراطية هو مثلٌ عن التأويل الديالكتيكي. لذلك نقول إنه بدلاً من أن نتكلم بمصطلحات صورية عن الأطروحة والنقيض والتركيب أشرنا إلى ذلك المثل عن التفكير الديالكتيكي.

يمكننا أن نحاول توضيح هذه النقطة بمثالٍ آخر، فنقول: إذا فكرنا بفكرة يرى (to see) سنعرف أن الرؤية مرتبطة برؤية شيء ما،



سواء أكان هذا الشيء ذا وجود مادي أم لا. وما نرى يبدو على خلفية (Background)، وعندما نرى شيئاً على خلفية فإننا نرى من مكان خاص. وبكلمات أخرى نقول إن التصور الذي هو أن يرى حتمياً يشير إلى ما وراءه نحو تصورات أخرى يرتبط بها ارتباطاً ضرورياً. وعندما نعي جميع تلك التصورات المشتركة في الترابط، نبدأ بفهم الظاهرة ـ الرؤية ـ كما هي في الواقع. والذي يدفع المعرفة إلى الأمام ليس المشاهدات أو التجارب، وليس هو المنطق الاستنباطي الذي يبدأ بتعريفات وبديهيات. إنه «الحالة» ذاتها التي تتقدم بالمعرفة. وهنا كانت الحالة الخاصة هي في التصور «يرى». وقد أدّى بنا هذا التصور إلى التفكير بالتصورات الأخرى التي افترض هذا التصور وجودها. لذا يمكننا أن نتكلم على منطق «موجه بالمحتوى»، أي: إننا لا نقارب الحالة بطرق وتعريفات جاهزة، فهي الحالة، أي المحتوى الذي يحدد تطور التفكير والذي يقود باتجاه تصورات أوفى. إن تطور الفكر ذاك يتحرك في اتجاه تصورات أكثر شمولاً، أي: يصير فهمنا أقرب إلى الحقيقة، كما ازداد شمولاً. فالحقيقة كلية، والحقيقة لا توجد في أجزاء، وإنما في الكل المترابط (انظر آراء مماثلة عند أفلاطون وسبينوزا). كان بإمكاننا أن نذكر نقطة مماثلة عن طريق البدء بفكرة الفعل: فهو يشير إلى فاعل وقصدٍ ووسيلة. . . إلخ. والقوة الدافعة في هذه العملية التفكيرية هي النضال للتغلب إلى نقائص الأوضاع الأساسية السابقة التي شاعت في أوقاتٍ مختلفة. والتفكير هو قوة دافعة لأنه ينفي، أي: هو يبحث عن النقائص ويخلق دافعاً للتغلب عليها.

لفظة يتغلب على (aufheben) (overcome) لها عدة معانٍ في الديالكتيك الهيغلي. فهي تعني بشكل جزئي، إلغاء المظاهر الناقصة في موقف، وبشكل جزئي آخر الحفاظ على تلك المظاهر غير



الناقصة. وفي الأخير، هي تعني الارتفاع بالوضع إلى مستوى أعلى. والتغلب الديالكتيكي على وضع ناقص ليس إلغاء سلبياً لذلك الوضع، وإنما هو الحفاظ النقدي عليه داخل وضع آخر أعلى. هذا ما يعنيه التفكير «النافي» في لغة هيغل، أي: البحث عن نقائص وضع حالي لكي ندفع إلى رؤية متبصرة أعظم. أما التفكير «الإيجابي» فهو التفكير بالوضع الحالي كنظام كامل ومكتفٍ ذاتياً. في حين أن التفكير النافي هو التفكير النقدي والتقدمي.

وبهذه الطريقة نقول إن التفكير النقدي في الافتراضات السابقة الترانسندنتالية المتغيرة يشكل جزءاً من عملية التغلب الديالكتيكي الذي يقودنا إلى الأمام، إلى افتراضات سابقة ترانسندنتالية أقرب إلى الحقيقة، أي إلى الأمام في العملية التشكيلية التاريخية التي تدرك الكائنات البشرية فيها أنفسها. وهدف هذه العملية هو الرؤية المتبصرة لكل الافتراضات الترانسندنتالية السابقة الممكنة. وإذا حقق البشر ذلك الهدف فسيحوزون على رؤية متبصرة عقلية كاملة عن أنفسهم وعن العالم لأنهم سيفهمون كلية الأوضاع بكاملها مبدأياً.

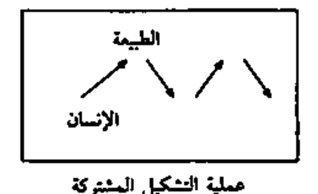
وعلى كل حال فإن الهدف في الممارسة هو الحصول على أوضاع أوسع وأكمل من الأوضاع السابقة. والنقطة الجوهرية هي في التغلب على ما هو أكثر نقصاً وأقل كمالاً، نسبياً، في الطريق إلى كليات أفضل وأشمل.

السيد والعبد ـ الصراع للاعتراف والهوية الاجتماعية

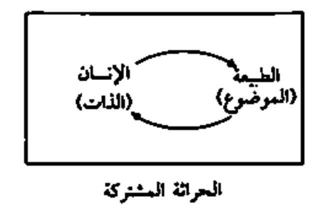
عملية التشكيل التاريخية ليست مسألة محض نظرية عند هيغل، أي مسألة لا تحدث إلا «في رؤوسنا». فنظرية هيغل عن السيد والعبد تظهر كيف كان يتصور مادياً تلك العملية التاريخية الخاصة بتطور الذات، أي: عندما يقف إنسانان وجهاً لوجه ينشأ توتر بينهما،



لأن كل واحد منهما يريد أن يعترف به الآخر بأنه سيد الوضع، أي هو الذي يعرف الآخر. وقد شرح هيغل العملية التاريخية بالنموذج الآتي: في ذلك الصراع للاعتراف يخضع واحد للآخر، وتكون النتيجة التي نحصل عليها هي أن واحداً، وهو الذي يكون الأعلى، يصير السيد، والذي يكون الأدنى يصير العبد. ويجبر السيدُ العبدَ ليعمل له. وهكذا ينشأ تطور مشترك يعمل فيه الإنسان (العبد) على حراثة الطبيعة، والطبيعة المحروثة بدورها تغيِّر الإنسان. وعندما يحرث العبد الحقل يَنْتُجُ فائض مادي يؤمن القاعدة لطرق عمل وأدوات أفضل مما يؤدي من جديد إلى أفضل حراثة للطبيعة. وهكذا دواليك.



عملية التشكيل المشتركة



الحراثة المشتركة

ونتتهي بعملية ديالكتيكية خاصة بالتبادل التشكيلي بين الإنسان (الذات) والطبيعة (الموضوع)، ويكون العبد هو الأقرب إلى الواقع، والذي يتعلم أكثر من سواه. ورأى هيغل أن العبد هو الذي صار العالم، بينما كان عمل السيد عمل المحفِّز الضروري. واعتقد هيغل أنه بذلك تغلّب على التمييز السكوني الذي أنشأه كَنْت بين الذات والموضوع، والذي فيه لا تتمكن الذات أن تصل إلى الموضوع (Ding an sich) إطلاقاً.

تفاعل السيد ـ العبد هو علاقة ديالكتيكية بمعنى وجود علاقة ديناميكية مشتركة ومتبادلة بين الذاتين. فليس السيد سيداً إلاّ لأن العبد (وكذلك السيد) يقبل السيد كما هو، والعبد عبد لأن السيد (وكذلك



العبد) يقبل العبد كما هو. وقد وفَّر ذلك نموذجاً سوسيولوجياً للسلطة السياسية الذي تبنّاه في ما بعد الفيلسوف الوجودي سارتر[3]، وفرانتز فانون (Frantz Fanon) (1925 ـ 1961) الذي كان أحد أيديولوجي حركات الاستقلال في أفريقيا[4]. فعندما يصف شخص أبيض طبيعة شخصٍ أسود بأنها دنيا يمكن تأويل الشخص الأبيض بأنه «السيد» في مثل لعبة السيد ـ العبد هذه. فالبيض يعرفون أنفسهم بأنهم الأعلون وأن السود هم الأدنون، ويجبر البيض «السودَ على قبول هذا التعريف للبيض ولأنفسهم. ويخفي البيض الحقيقة التي تفيد أن ذلك «حركة سلطة» اجتماعية بالقول إن تلك الوضعية طبيعية، وبجعلهم السودَ يعتقدون بأن الطبيعي أن تكون «طبيعة الشخص الأسود دنيا».

ويجب أن يتبع التحرر الخطوتين نفسيهما، فعلى السود أن يدركوا إدراكاً شخصياً أن ذلك تعريف اجتماعي ولا يمتُّ إلى الطبيعة بصلة، ويجب أن يتعلموا إعادة تعريف نظرتهم لأنفسهم ونظرتهم إلى البيض ـ ويجب أن يجعلوا البيض يقبلون إعادة التعريف هذه للسود وللبيض. ولا يستطيع السود أن يستعيدوا احترام الذات ما لم يشارك البيض في ذلك الاحترام، أيضاً. ويمكننا، بقليل من الخيال، أن نرى كيف تتحرك هذه اللعبة، لعبة السيد ـ العبد على مستويات مختلفة في المجتمع الحالي (بما في ذلك العلاقة بين الرجال والنساء).

تُظهر نظرية السيد والعبد كيف قارب الفيلسوف النظري هيغل مسائل سياسية محددة. وفضلاً عن ما ذكرنا، تثبت هذه النظرية كيف

---

(3) Sartre's Theory about «seeing"/ the «look", *le regard.*

(4) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (1968) (New York: [n. pb.], 1991).



رفض هيغل أن ينظر إلى الفرد ككائنٍ ذي اكتفاءٍ ذاتي: فنحن نكون وفق تعريفنا نحن وتعريف الآخرين لنا. وما يكون الشخص هو بمقدار كبير محدَّدٌ من قِبَل أناسٍ آخرين وجماعات أخرى.

اعتبر هيغل الثورة الفرنسية حدثاً في غاية الأهمية. ويمكن توظيف نظرية السيد والعبد لإبراز النقاط الهيغلية في هذا المقام، فقبل الثورة كان الأسياد يؤلفون «طبقة مالكي الأراضي» الطفيليين والمنغمسين في أهوائهم، بينما كان العبيد هم المواطنون العاملون والعاجزون سياسياً. وخلال الثورة أعاد العبيد، أي البورجوازيون العاملون، تحديد اللعبة. وبعد الثورة أمكن التغلّب على الاعتراف المشترك غير المتساوي لصالح اعتراف مشترك قائم على المساواة، أي: مجتمع مؤلف من أحرار متساوين وعقلانيين ـ الحرية والمساواة والأخوّة. والمساواة في المجتمع المدني حققت المثال الأعلى لعصر التنوير، ألا وهو الاستقلالية.

التقليد كعقل ـ التوتر بين الكلي والجزئي

رأى هيغل التاريخ عمليةً مفعمةً بالتوتر تؤدي إلى آفاق للفهم متزايدة الثراء والكفاية. وآفاق الفهم المختلفة هذه تصح على عهود كاملة وليس على أفراد معينين، بشكل رئيسي. وآفاق الفهم المتغيرة مشتركة ومتبادلة بين الأفراد في كل ثقافة وعصر. وهناك نتيجتان ضمنيتان مهمتان للنظرية السياسية، وهما:

1 ـ **الفرد هو جزء عضوي في المجتمع**. وهذا معناه أن الفرد هو جزء من المجتمع الذي يوجد خلال الفترة التاريخية المدروسة. وهذه النتيجة تتحصل من النظرة السوسيولوجية التاريخية لآفاق الفهم الترانسندنتالية، أي: آفاق الفهم الترانسندنتالية هي متبادلة بين الذوات، وليست خصوصية؛ يغيرها التاريخ، ويخلقها التاريخ. ولكي



نفهم النقطة التي قصدها هيغل، يمكننا أن نفكر في اللغة، وهي الأفق المشترك الذي بواسطته نتواصل (وليس اللغة المؤلفة من موجات صوتية أو حبر المطابع)، فاللغة ليست خصوصية وفردية، بل إنها مشتركة. ونحن لم نخلق اللغة، لكننا «ترعرنا» في لغةٍ مشتركة، وتعلمنا أن نفهم أنفسنا والعالم انطلاقاً من هذه اللغة. وتغيرات اللغة تاريخية، وكذلك خلقها. وتصوراتنا الأساسية للنظرية السياسية اليوم تختلف عما كانت عليه في أثينا القديمة، وفي الوقت ذاته هي تصوراتنا السياسية الأساسية من خَلْقِ التطور السياسي ـ التاريخي.

2 ـ التقليد عقلي. وهذه نتيجة تحصل إذا قبلنا وجهة النظر التي تقول إن معايير العقلانية تحدِّدها آفاق الفهم الترانسندنتالية التي خلقها التاريخ، أو التقاليد خلال كل عصر، أي: أفق الفهم المشترك الذي أنشأه التاريخ والذي وجد خلال عصر معين هو الذي يمسك بمعاييرنا الخاصة بما له معنى أو ليس له معنى، وما هو عقلاني أو غير عقلاني. ويمكننا أن نفكر في اللغة فنقول: نحن نكون اللغة، أي إن اللغة (التصوّرات الأساسية) الشائعة في زماننا. ولا نستطيع ببساطة أن نقفز عائدين إلى التصورات الأساسية التي كانت عند اليونانيين القدماء، أو نقفز إلى طريقة التفكير في المستقبل التي لم توجد. ولا ريب في أنه يمكننا أن نغيّر بعض التصورات الأساسية التي تشكل أساس فهمنا اليوم. وهذا هو ما يحصل في الكتابة المبدعة وفي العلم (انظر اختراقات نيوتن وإينشتاين العلمية). غير أن الذين يغيرون بحيوية ويوسعون أفق فهمنا، لابد من أن يبدأوا من داخل أفق الفهم الذين ورثوه عبر التقاليد.

مثل هذه النظرة إلى التاريخ نسبية ومطلقة. هي نسبية لأنها تزعم أن معايير العقل واللاعقل تتغير في الزمن، فما كان معقولاً في أثينا



في العام 400 ق.م. لا يلزم أن يكون معقولاً عندنا اليوم. وجهة النظر هذه للتاريخ تؤيد الأحكام المطلقة، ولم يذكر بأنها هي نفسها نسبية، بل الذي قيل كان بخلاف ذلك، وهو أنها أفق الفهم الأخير الذي يضم جميع آفاق الفهم النسبية والسابقة. ولم يعتبر هيغل فلسفته نسبية، بل مطلقة بمعنى أنها «حقيقية موضوعياً».

كان التاريخ في تفكير هيغل بمثابة اهتمامه الحاسم. وكان اليونانيون بشكل واسع يفكرون بطريقة تاريخية، ومنذ زمن النهضة اهتم الفلاسفة بشكل رئيسي بالعلوم الطبيعية الجديدة. غير أن الذي حصل في عصر التنوير هو أن البشر بدأوا يرتابون بأنفسهم بطريقة جديدة. واحتلّ التاريخ موقعاً مركزياً بلغة التاريخ السياسي والتاريخ الثقافي (انظر الفصل 16). وحوالى أواسط الثمانينيات، (1800) [وبوجود مفكرين مثل كونت (Comte) وماركس] شمل الاهتمام بالتاريخ وبصورة متزايدة مسائل ذلك الزمان. وكانت النتيجة ظهور بحث اجتماعي ذي توجّه تاريخي مقابل البحث الاجتماعي المستلهم من العلوم الطبيعية.

نأى هيغل بنفسه عن نظرتي المذهبين الفردي والجمعي كليهما[5]. فكلا النظرتين تجريد في تجريد. وكلاهما تشتملان على أوهام منعزلة، أي: المذهب الفردي الذي يقول بالفرد المنعزل اللاتاريخي والمكتفي بذاته، والمذهب الجمعي الذي يقول بالدولة التي تظهر مستقلةً ومن غير علاقة بالكائنات البشرية. هيغل رأى ما هو بخلاف ذلك، فالكائنات البشرية والدولة هما عنده مترابطان

---

(5) انظر الفصل 13 من هذا الكتاب، الليبرالية الاقتصادية. كان الشائع تأويل هيغل كفيلسوف جمعي (Collectivist). وكان الشائع في الدوائر الليبرالية بخاصة إغفال التمييز بين المذهب الجمعي (الدولة فوق الفرد) ونظرة هيغل الدياليكتيكية (الإنسان هو جزء عضوي من المجتمع المناقبي الذي هو الدولة).



داخلياً. وفي البداية تحقق الكائنات البشرية الإدراك الذاتي في مجتمع أخلاقي (sittlich)، وهذا يعني الدولة عند هيغل. غير أنه لا بد من أن نعيش في جماعات أصغر، مثل الأسر، وفئات اجتماعية أخرى قبل أن نصير جزءاً عضوياً من الدولة. والدولة بدورها لا تنشأ من عقدٍ وإنما تنشأ من التاريخ. والدولة بالمعنى الهيغلي هي التي تصوغ الروابط الحقيقية التي تربط الكائنات البشرية. وبفضل هذه الروابط فإن الدولة هي مجتمع أخلاقي، وبها تتمكن الكائنات البشرية من أن تدرك أنفسها ككائنات بشرية. ورأى هيغل أن تلك الروابط أساسية أكثر من أي اتفاقٍ قائم على حسابات الأفراد المتعلقة باللذة والفائدة. لقد رفض هيغل النظّرة التي تقول إن الدولة هي اتفاق أو عقد من صنع البشر، من غير أن تكون لها قيمة في ذاتها، ومن دون معنى داخلي للشخص الفرد.

والحاصل هو الحرية، والحرية بالضرورة هي الحرية الإيجابية عند هيغل. الحرية هي فهم المجتمع التاريخي، وبالتالي إدراك دورنا في ذلك المجتمع. أما الحرية السلبية التي يكون فيها معنى الحرية في غياب القمع من الدولة فلا مكان لها في فكر هيغل، لأن الدولة ليست إلاّ الكائن البشري، فهي ليست شيئاً خارجياً قادراً قمع الكائن البشري. والدولة هي المجتمع الأخلاقي الذي تكون فيه الكائنات البشرية أجزاءه العضوية. لذا فإن إرادة الدولة هي أجزاؤه العضوية. وعليه، فإن إرادة الدولة هي إرادة الكائن البشري، والقمع لا يمت بصلة لهذه المسألة، إلاّ إذا حل سوءٌ ما بالفرد الإنساني أو بالدولة.

وفضلاً عن ذلك، تجدر الملاحظة أن هيغل يدافع عن الملكية الخاصة على أساس أنه لا بدّ من أن تملك الكائنات البشرية شيئاً به يمكنهم أن يعبروا عن أنفسهم. فالكائنات البشرية لا تستطيع أن تعيش «داخل نفوسها» وحسب. فلا بد من أن تملك شيئاً تعبر فيه عن



نفوسها. لذلك، يجب على كل واحد أن يكون مالكاً لشيء. واعتقد هيغل بأن لا غضاضة في أن يملك أحد الناس كثيراً والآخرون قليلاً ـ مادامت حالة عدم المساواة لا تؤدي إلى عدم رضى واضطراب سياسي.

الأسرة والمجتمع المدني والدولة

يبدأ هيغل من البيئة المحلية، الأسرة، التي فيها يصير الفرد اجتماعياً وفردياً، أي يدخل بها إلى المجتمع والتقاليد. وقد رأى هيغل أن مسألة التوفيق بين حرية الفرد والتماسك الاجتماعي هي المسألة الأساسية التي تواجهها الحداثة. لذا، يجب فهم فلسفة الأسرة عند هيغل في هذا الضوء، أي: الأسرة الصغيرة المقتصرة على الأم والأطفال والوالد، والتي تعتمد في عيشها على ثروة العائلة، هي، في نظر هيغل، الثقل الوازن لفردية المجتمع البورجوازي، لأن الحب والتماسك قيمتان أساسيتان للأسرة.

أساس الأسرة الحديثة هو الحب المتبادل بين الرجل والمرأة. وعبر الحب يتبادل الإثنان التعارف. وتتحدد هوية كل شخص تحديداً مشتركاً مع تحديد هوية الشخص الآخر. ويُعرَّف كل واحد منهما بالآخر. لذا فإن هوية كل واحد منهما ليست صفة فردية منعزلة ولكنها قائمة على العلاقة المتبادلة بين الشخصين. ولذا فإن الزواج شيء مختلف عن أن يكون مسألة شكلية خارجية، فهو أوسع منها، تماماً مثل الحب المختلف عن مجرد الوقوع في الحب. فالاعتراف المتبادل بين الرجل والمرأة في داخل مؤسسة الزواج المعترف بها اجتماعياً يقيم تسويةً للحرية على شكل حب وعاطفة غرامية مع الهوية المتبادلة والاعتراف الاجتماعي.

واعتقد هيغل أن المرأة تكسب الاعتراف الكامل داخل الأسرة،



زوجةً وأماً. ويشارك الرجل أيضاً في العمل خارج حدود الأسرة، وبذلك يكسب جزءاً من هويته الاجتماعية من خارج الأسرة والزواج. وينسب هيغل إلى الرجل دوراً مزدوجاً مؤلفاً من كونه أباً للأسرة، وكونه عاملاً في ميدان الإنتاج. ومن جهة أخرى نجد المرأة مرتبطة بميدان الأسرة بكل أعمالها. وتكشف هذه النقطة كيف كانت نظرة هيغل إلى الأسرة مبنيّةً على مفهوم الأسرة البورجوازية في زمانه. وقد رأى النساء والرجال مختلفين وأعمالهما مختلفة، فهو لم يناصر المساواة بين الجنسين.

وهكذا نجد أن نظرة هيغل إلى الأسرة تجاوزت النظرة القانونية للأسرة التي تقول إنها عقدٌ خارجي بين فردين مكتفيين ذاتياً[6]. وعلّق هيغل على مناقشة كَنْت للزواج الذي وصفه بأنه عقدٌ للمشاركة بالأعضاء والحوافز الجنسية[7] قائلاً: «إدخال الزواج في تصوّر العقد مستحيل. وهذا التصنيف الذي أقل ما يقال فيه إنه معيب، كان قد اقترحه كَنْت في كتابه فلسفة القانون[8] (*Philosophy of Law*). وتجدر الإشارة إلى أنه بينما نظر أرسطو وهيغل (مقابل أفلاطون) إلى الأسرة نظرةً اعتبرتها أساسيةً لعملية الاجتماع، فإن هيغل كان ذا توجه بيولوجي أقل من أرسطو، لكنه ذا توجه بسيكولوجي ـ اجتماعي أكثر منه بالنسبة إلى تشكل الهوية المشتركة.

ويمضي هيغل من الأسرة بوصفها المتّحد الاجتماعي المحلّي الأوّلي إلى ما يسمّيه المجتمع المدني الذي أساسه «نظام الحاجات»،

---

(6) انظر نظرة العقد الاجتماعي هذه في كتاب: John Locke, *Two Treatises of Government*, vol. VII, pp. 78 and 81.

(7) انظر: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Rechtslehre*, 24, AB 107-8 (Standard Pagination).

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Law*, parag. 75.



وهذا هو بشكل رئيسي نظام اقتصاد السوق، كما عرفه هيغل من كتابات الاقتصاديين السياسيين البريطانيين، ومما كان في عصره عموماً. وأكّد هيغل المنطق الديناميكي الداخلي لذلك النظام. فالأعمال تتبادل التكيّف والتكييف، ومع أن الأفراد يعملون على أساس رؤية منحازة فإن النظام ككل يعمل على أساس منطقه الخاص، وهو منطق نظام أعلى، فللنظام منطق واتجاه تطوّر لا يحتاج العاملون أن يعرفوهما. وهذا هو الذي يدعوه هيغل «مكر العقل البارع». وهذا يشير إلى رؤية سوسيولوجية جوهرية، وهي: عندما يتفاعل أفراد كثيرون، قد تظهر نتائج (ونماذج اجتماعية) لم يقصدها أي عامل بحد ذاته.

وضع هيغل المجتمع المدني في منطقة تقع بين الأسرة والدولة. وكان أحد المنظّرين الأوائل الذين أثاروا موضوع المنظمات الخصوصية والطوعية المتنوعة التي ظهرت في العالم الحديث ولها وظائف لا تتمكن من القيام بها الأسرة أو الدولة. والمعنى الواسع لفكرة المجتمع المدني يشمل الحياة المهنية واقتصاد السوق. غير أن هيغل ركّز أيضاً، في المصطلح، على مسائل تُدرس اليوم في مقابل الدولة والسوق.

وفضلاً عن ذلك نقول اللافت أن هيغل ألمح أخيراً إلى نظرية أزمة في رأسمالية دعه ـ يعمل، أي: إنه إذا ترك ذلك النظام لذاته فإنه عبر التوسع وتركّز الرأسمال والإفقار والاستقطاب بين الطبقات سيؤدي إلى توترات وعدم استقرار. وعند هذه النقطة تتدخّل منظمات وسيطة ومعها النظام والتماسك والمؤسسات والمجتمع، أي الدولة وفقاً لمصطلحات هيغل. وبكلمات أخرى نقول إن هيغل ميّز نفسه عن الليبراليين الذين يقولون دعه ـ يعمل وعن الماركسيين، ووضع



صورة مجملة لخط ثالث، فرأى أن: النظام الرأسمالي مدمّر لذاته وهو لن يبقى إذا ترك لذاته بعكس ما زعم الليبراليون. غير أن هيغل لم يعتقد بأن الرأسمالية ستزال بثورة كما زعم الماركسيون. وإذا جاز لنا أن نطبق مصطلحات زمننا السياسية تطبيقاً يشبه المفارقة التاريخية يمكننا أن نعتبر هيغل في هذه المناسبة ديمقراطياً اجتماعياً، مع مقاربته النظرية الخاصة، ومن دون شك.

إن فكر هيغل، من وجوهٍ عديدة، هو فلسفة عن التغير عبر التوتّرات فمن الثورة الفرنسية وأحداث أخرى تعلّم هيغل أن ينظر إلى التاريخ كعملية تشكيل مندفعة جيّاشة، وفي أي وضعٍ تاريخي يمكننا دائماً أن نفهم هذه الحوادث التاريخية بالتفكير الانعكاسي العميق اللاحق بما حدث. والحكمة عند هيغل هي في ساعة الشفق الأخيرة.

اعتراضات على هيغل

وجهت عدة اعتراضات لفلسفة هيغل، سوف نذكر باختصار بعضاً منها، وكيف يمكن أن تردّ عليها التأويلات المتعاطفة مع هيغل.

ليس للفرد مكان في نظام هيغل

هذا الاعتراض وجهه كيركيغارد مع آخرين عندما أيّد الفرد ضد ما اعتبره نظاماً فلسفياً أُدخِلَ الفريد منه في فكرة الكلي، أي في الدولة والتاريخ.

صحيح بشكل أساسي أن الفرد مثله مثل الأخلاق والدين تابع للنظام في فكر هيغل. على سبيل المثال، فهو لم يعتقد أنه يمكن للفرد أن يتدخل في التاريخ، أي: لا يشكّل التاريخ من يدعون بالسياسيين العظام، ولكن التاريخ هو الذي يستعمل هؤلاء الذين



ندعوهم رجالاً ونساء عظماء، وغالباً من غير أن يكون هؤلاء الفاعلون واعين بما يفعلون فعلياً. فقد ظن نابليون أنه سيوحّد أوروبا، غير أن التاريخ استخدم نابليون ليؤسس قومية جديدة (العقل الماكر). فالتاريخ يحقق تقدّمه المعقول الموضوعي سواء أفهم أناس ذلك الزمان أو لم يفهموا ما يفعلون. فللتاريخ منطقه الخاص الذي يمكن للفاعلين أنفسهم أن يسيئوا تأويله.

قد يبدو اعتراض كيركيغارد، من الوهلة الأولى، اعتراضاً صحيحاً. هناك شيء في داخل كل واحد منا هو شخصي وعميق مثل الخوف من الموت والوعي الذاتي. وكيفية تشكل ذلك يمكن أن تتحدّد تاريخياً واجتماعياً، وليس بالقول إن موتي هو موتي أنا ووعيي هو وعيي أنا. وبهذا المعنى، لا نجد للأخلاق وللدين بقاء في نظام هيغل. وهكذا فالقول سيكون مقبولاً إذا أفاد أن هيغل لم يسمح للفرد أو لمسائل الفرد الأخلاقية والدينية بأن يكون لكل منهما مكانه المناسب.

وقد يجيب هيغل، من جهةٍ أخرى، بالقول إن الفرد **الكائن الفريد** (hin enkelte) في فكر كيركيغارد هو تجريد. والكائن الإنساني الواقعي يشترك دائماً في رابطة تاريخية واجتماعية. لذا كنا مصيبين في التأكيد على الروابط التاريخية والاجتماعية. ولا نقدر أن نفهم ذلك الشخص بشكل واقعي إلاّ عندما نتمكن من إدراك جميع الروابط التي يجد الناس أنفسهم فيها. فكلّية الروابط واقعية وحقيقية، ولا يعطينا جزء أو مظهر منها سوى صورة مجرّدة ومنحازة. وفضلاً عن ذلك، نقول إن كلية الكل عمليّة. وآفاق الفهم الترانسندنتالية تنشأ نشوءاً تاريخياً. ولا يمكن إيجاد الحقيقة بالتصوّرات السكونية. ونحن لا نتعرف إلى الحقيقة، أي كلية الروابط الواقعية، إلاّ بالنظر إلى الوراء، إلى العملية التاريخية كلها بتوترّاتها وقفزاتها الديالكتيكية.



ويزيد هيغل على مثل هذه الحجج الفلسفية ضد الفردية حجةً سياسيةً أيضاً، وهي: كان توحيد ألمانيا ضرورياً لتحديث البلاد، وكان معنى الفردية في أيامه مرادفاً لمعنى الانقسام المناطقي. لذا كان هيغل ضد الفردية لأنه كان لغاية توحيد ألمانيا.

فلسفة هيغل توتاليتارئة

من السهل إدانة دعم هيغل للوحدة الألمانية بغية تقوية الدولة الألمانية في ضوء المائة والخمسين عاماً التي تلت من تاريخ ألمانيا. غير أن مثل هذا الحكم مفارقة تاريخية (anachronistic). وقد كان أمراً معقولاً في ذلك الزمان عند المواطن الألماني الواعي سياسياً أن يريد تقوية الدولة. وعلى الرغم من أن هيغل نفسه اعتقد أحياناً أنه كلّي المعرفة، فإننا لا نكون مصيبين في القول إن المفروض منه أن يكون عارفاً، وأن يتحمل جزئياً مسؤولية الكوارث الألمانية السياسية في القرن العشرين، كما إنه من المعقول الاعتقاد بأن ما كتبه هيغل في فلسفة الحق (*The Philosophy of Right*)، وتحت ضغط المراقبين، لا ينطبق بكامله على وجهات نظره الخاصة، أي: كان هيغل في أوساطه الخصوصية يعبر عن وجهات نظر ليبرالية.

وفي ما يتعلق بمسألة توتاليتارية هيغل المفترضة، يمكننا القول إن هيغل الرسمي الذي نجده، مثلاً، في كتاب **فلسفة الحق** دعم الدولة البروسية في زمانه (حوالى 1820). فالمثال الأعلى الذي عبَّر عنه هيغل عموماً كان من نواحٍ عديدة سلطوياً ولم يكن توتاليتارياً ولا فاشياً[9]. فقد دعم فكرة حكمٍ قوي دستوري، ورفض فكرة

---

(9) يحاجج هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) في كتاب العقل والثورة (*Reason and Revolution*) ويقول إن هيغل كان أبعد ما يكون عن الفاشية، لأنه أيد فكرة دولة دستورية تحكمها القوانين.



دكتاتور حاكم وفقاً لنزواته. وما أراده هيغل هو دولة محكومة بالقانون والحق، وازدرى اللاعقلانية - في حين أن الفاشيين امتدحوا اللاعقلانية والحكم غير الدستوري.

هيغل محافظ

من كان يطرح الاعتراض على محافظة هيغل هم المفكرون اليساريون على الأغلب. غير أن لمصطلح محافظ معانٍ عديدة[10] - كما له معانٍ مرافقة إيجابية وسلبية وفقاً لنظرتنا. فإذا كنا نعني بـ «المحافظ» من يريد الحفاظ على الوضع القائم (status quo)، فإن هيغل لم يكن محافظاً، إذ رأى هيغل أننا لا نستطيع بشكل دائم «المحافظة» على أشكال الحكم القائمة لأن كل ما هو موجود يخضع لتغير تاريخي. لذا، فإن هيغل كان معارضاً، وبشكل مباشر، لفكرة المحافظة السكونية. والتغير التاريخي يحدث على شكل قفزات نوعية لذا إذا نظر إلى هيغل من منظور واحد، فإنه يبدو «راديكالياً انهزامياً»، أي: التغيرات حتمية، وتحدث عبر تحوّلات بعيدة المدى. غير أن هيغل، وفي الوقت ذاته، زعم أن ما هو جوهري، يحفظ، دائماً، في صورة حلول (Syntheses) أعلى. فالقفزات الحتمية النوعية تؤدي دائماً إلى حلول تضم الطروحات (Theses) والنقائض (Antitheses) في مستوى أعلى. لذا، فإن الأشكال القائمة تكون محفوظة، ولكن علينا أن نلاحظ أن ما كان موجوداً في السابق وضع في علاقة جديدة وأكبر. وسواء كان تأويلنا لفكر هيغل تأويلاً راديكالياً أو محافظاً فإنه يتوقف على ما إذا كان تأكيدنا أن الانتصار لتحقيق حل جديد هو رفضٌ أو محافظة[11].

---

(10) انظر إدموند بيرك، الفصل 13 من هذا الكتاب.

(11) انظر «التفكير والديكالكتيك والخبرة» من هذا الفصل.



نظرة هيغل للتاريخ مبالغة في التفاؤل

نظرية هيغل الخاصة بالفوز الديالكتيكي تضمن تفاؤلية تاريخية، نعني: أن التاريخ يجمع جميع النواحي الفضلى للخبرات السابقة، ولكن هل ذلك مؤكَّد؟ هل نحن على يقين من أن عصرنا هو جميعة (Synthesis) لأفضل ما في الماضي؟ ألا يمكن أن تكون نواحٍ جوهرية قد فقدت؟ ألا يمكن أن لا يكون كل تغير شاملاً ومنتصراً في صعوده إلى مستوى أعلى، وأن يكون معظم التغيرات ناتجاً من صراعات بين جماعات مختلفة وثقافات مختلفة فيها يخسر بعض وينتصر البعض الآخر؟ ألا يمكن أن تمثل فلسفة هيغل شرعنةً للرابحين التاريخيين، شرعنة قد تكون «باهتة» من الوجهة السياسية؟

قد نجيب بالقول إننا لن نختبر اليوم الحل الشامل العظيم الذي يضمن عدم فقدان شيء، وهذا لا يحصل إلا بعد اكتمال التاريخ. غير أن هذه المسؤولية تحوّل انتصار النظرية الديالكتيكية كلها إلى شيء بعيد وتأملي، مثل رجاء الإنسان التقي الذي يقول «كل شيء سيكون حسناً في النهاية».

ويمكننا، فضلاً عن ذلك، أن نجيب فنقول إن التاريخ، لا نحن الذين نعيش اليوم، هو الذي يقرِّر ما يستحق الحفظ. فما تختبره جماعة معينة خسارة، هو، في ضوء التاريخ، إما حيادي أو كسب. غير أن هذا الجواب يقارب المذهب الانتهازي المحض بالنسبة إلى محتوى الخير والشر في الآراء، أي إن كل ما يحدث هو خير! ويصبح من الصعب، فضلاً عن ذلك، معرفة ما هو الخير «حقيقةً»، إذ غالباً ما يصعب معرفة إلى أين يمضي التاريخ.

يعتقد بعض الهيغليين الحديثين أن التاريخ قد وصل إلى نهايته، أي: إن الجميعة الأخيرة (Synthesis) تبدو ماثلةً في رأسماليةٍ ذات دولة ضعيفة التنظيم، وسوق قوي التوجّه، مع وجود حكم ديمقراطي



واعتراف بحقوق الإنسان، فلا وجود لنفي مقبول لهذه المؤسسات، ولا لانتصار مقبول على هذه المؤسسات. والتقدم التاريخي، منذ الآن فصاعداً، لا يعني سوى رأسمالية متحسّنة ومزيد من الديمقراطية وحقوق الإنسان[12].

هل ذلك يعني أن «قوة النفي» لم تعد فاعلةً في العالم الحديث؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الهيغليين اليمينيين سيكونون على صواب مقابل الهيغليين اليساريين. والتأويل اليميني الهيغلي، يظهر هيغل مفكراً تاريخياً واقعياً. غير أنه، حتى إذا افترضنا عدم وجود إمكانية لظهور أشكال من المؤسسات الاجتماعية ذات النوعية الأعلى، وأن التاريخ وفقاً لذلك المعنى قد بلغ نهايته، فإننا سنظل نختبر انهيارات ونكوصات. فينذر أن تبقى الحياة على وجه البسيطة كما هي وإلى الأبد، وهناك بشكل دائم خطر حدوث أزمات عظيمة، إما لأسباب خارجية (من الطبيعة) أو لأسباب داخلية (من أنظمتنا الاجتماعية وثقافتنا).

فلسفة هيغل لا تترك حيزاً للأخلاق

رأى هيغل أن معايير الحق موجودة في آفاق الفهم التي يقدمها لنا التاريخ في الأوقات كلها. أما القانون الطبيعي الموضوعي فلا وجود له. والذين يخرجون منتصرين هم على صواب. فلا حيز للأخلاق في فلسفة هيغل. ضد هذا الاعتراض يمكننا أن نشير وفقاً لهيغل إلى أن هدف التاريخ هو مجتمع عقلاني وحرّ. فالهدف خير موضوعي ولا تاريخي. وقد لا تساعد هذه الحجّة المضادّة كثيراً، لأن ذلك الهدف سيكون جزءاً من المستقبل، وعلينا جميعاً أن ننظر

---

(12) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: [n. pb.], 1992).



إلى العالم من المنظور المعطى لنا.

تحتلُ الأخلاق، بمعنى ما، مكاناً مهماً في فكر هيغل. والواقع أن هيغل ميّز بين الحق المطلق والمناقب (Morality) والأخلاقي (die Sittlichkeit) (Ethical). ويوافق التمييز الأول على معالجة كَنْت لما هو قانوني مقابل الميدان الأخلاقي. غير أن هيغل هنا، وفي مواضع أخرى، انتقد التفكير الثنائي: فالقانون المجرد والمناقب المجردة مترابطان في ما هو أخلاقي. والأخلاقي يشمل المواثيق الواقعية للمنزل وللمجتمع والدولة التي تربط الحق المجرد والمناقب. والمرتبة المركزية التي يحتلها الأخلاقي في فكر هيغل تبيِّن أنه من الضلال القول إن هيغل لم يترك فسحةً للأخلاق.

الديالكتيك الهيغلي لا معنى له

ليس ما يسمّيه هيغل ديالكتيكاً سوى خليطٍ مضطرب من العلم التجريبي ـ الحسي (مثل البسيكولوجيا) وما يشبه المنطق. ويبدو أن هذا الاعتراض صدر عن المدرسة التجريبية ـ الحسية المتطرفة، أي: لا وجود لمناهج مشروعة ما خلا مناهج العلم التجريبي ـ الحسي ومنطق الاستنباط. غير أن المدرسة التجريبية ـ الحسية هذه هي ذاتها إشكالية. لقد حاولنا في ما مضى أن نبيِّن كيف يمكن فهم الديالكتيك «كملطِّفٍ» للفلسفة الترانسندنتالية. وعلى كل حال كان فهذا لا يعني الاستنتاج بأن تفكير هيغل الديالكتيكي ليس بإشكالية، وموضع شك.

إن أبسط نقدٍ لهيغل، وليس أقل النقود أهمية، هو أنه كتب بطريقة غلب عليها الغموض وصعوبة الفهم. لذلك يظل السؤال مفتوحاً، وهو الذي يتعلق بمقدار ما تعلَّم هيغل من المعنى الذي قصده لوك من توضيح التصوّرات أو من إرادة كَنْت توضيح آرائه وتسويغها.



أسئلة

• اشرح نظرة هيغل إلى التاريخ مستعملاً المصطلحات الآتية: «ديالكتيك» و«انتصار» و«جميعة» و«تعلّم»، و«تشكيل».

• «في فلسفة هيغل استعيضت افتراضات كَنْت الترانسندنتالية بافتراضات من خلق التاريخ». ناقش واتخذ موقفاً من هذا القول.

• «الدولة عند هيغل هي كل شيء، والفرد لا شيء»؛ ناقش هذا القول من زاوية نظرة هيغل إلى الديالكتيك ونظرته إلى العلاقة بين الأسرة والسوق والدولة. ناقش محاولة هيغل التغلّب على الليبرالية والمحافظة.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Right*. Translated by T. Y. Knox. London: [n. pb.], 1952.

———. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: [n. pb.], 1977.

The Hegel Reader. Edited by Stephen Houlgate. Oxford: [n. pb.], 1998.

مصادر ثانوية

Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Marcuse, H. *Hegel and the Rise of Social Theory* (1941). London: [n. pb.], 1986.

Popper, K. R. *The Poverty of Historicism*. London: [n. pb.], 1969.

Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: [n. pb.], 1975.





الفصل الثامن عشر

ماركس ـــ قوى الإنتاج والصراع الطبقي

حياته: كان كارل ماركس (1818 ـ 1883) إبناً لمحام ألماني ثري من أصلٍ يهودي. وكتلميذ للفلسفة المادية اليونانية التقليديةَ كتب أطروحته للدكتوراه عن ديموقريطس (Democritus) وإبيقورس (Epicurus)، لكنه تأثر كثيراً بالهيغليين اليساريين في زمانه. وعمل صحافياً في *Rheinische Zeitung* الليبرالية. وفي عام 1843، وبعد إيقاف الصحيفة من قِبَل الحكومة البروسية، ذهب ماركس إلى باريس، فالتقى هناك الاشتراكيين الفرنسيين. وفي فرنسا أيضاً التقى فريدريتش إنجلز (Friedrich Engels) (1820 ـ 1895) وطوّر معه صداقة عمر وأقام تعاوناً وثيقاً. وحصل ماركس بواسطة إنجلز على معرفةٍ عميقةٍ بنظرية الاقتصاد البريطاني، وبالأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بريطانيا (وكان إنجلز، في الوقت ذاته، مديراً لمعملٍ في مانشستر (Manchester)). وعندما أُبعِدَ ماركس من فرنسا لنشاطه السياسي، انتقل إلى بروكسل (Brussels) ووضع ماركس وإنجلز برنامج عملٍ معاً، ونشرا البيان الشيوعي (*The Communist Manifesto*) في عام 1848 ارتباطاً مع تأسيس الحلف الشيوعي (The Communist League). وأثناء ثورة عام 1848 عاد ماركس إلى بلاد الراين (Rhineland)، ولكن عندما قُمعت الثورة هرب إلى لندن حيث أمضى



بقية حياته. وتأسست جمعية العمال الدوليين المعروفة أيضاً باسم الأممية الأولى في عام 1864، وكان ماركس أحد قواها المحرّكة. ومثّلت تلك المنظمة طبقة العمال (البروليتاريا) في جميع الأقطار. وبعد هزيمة اللجنة الثورية كميونة باريس (The Paris Commune) في عام 1871، انحلّت جمعية الأممية الأولى. ومنذ ذلك الوقت ركّز ماركس على تحليله الاقتصادي، ولم يعد منشغلاً في السياسة. ومن بين أشهر كتاباته نذكر **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** (*Economic and Philosophic Manuscripts*) (1844 ـ 1845)، **والأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) (1845 ـ 1846)، **ومساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** (*A Contribution to the Critique of political Economy*) (1859)، **ورأس المال** (*Capital*) (1867).

الديالكتيك والاغتراب

لم يكتف ماركس بتأويل العالم، بل أراد تغييره. وبكلمات أخرى نقول إن ماركس جعل النظرية السياسية جزءاً من النشاط السياسي: فليست النظرية السياسية تفكيراً تأملياً في الحقيقة وإنما هي نفسها مناورة في صراعٍ سياسي لصالح التغييرات الاجتماعية أو لمقاومة حدوثها.

ولم يكن مسعى ماركس العلمي مسعىً فلسفياً صرفاً، بل اشتمل أيضاً على التاريخ والسوسيولوجيا والاقتصاد والفلسفة. وكان الانتقال بين التحليل الفلسفي والمحاولات التجريبية والإسهامات السياسية الجارية انتقالاً سريعاً. وبوصفه هيغلياً، لم يرغب ماركس أن يفصل نظرية فلسفية متفردة: ففي الواقع يترابط الاقتصاد والسوسيولوجيا والتاريخ والفلسفة.

غالباً ما كان يُقدَّم ماركس بالقول إنه هو الذي نشر فلسفة هيغل، وهي، بالنسبة لهيغل، العالم عملية تاريخية فيها يؤدي تطور



الاهتمامات الفكرية والأفكار دوراً أساسياً. واحتفظ ماركس بنظرة هيغل التي تقول إن العالم هو عملية ديالكتيكية تاريخية، لكنه رأى أن تطور الحياة المادية هو الأساس. وفي أحسن الحالات نقول إن ذلك التقديم الذي يفيد أن هيغل «مثالي» وماركس «مادي» هو تبسيطي. وقد سبق أن رأينا أن هيغل اهتم بالعوامل الاجتماعية والمادية[1]. وسوف نرى أن ماركس لم يكن مادياً بالمعنى الميكانيكي.

إذا كان هيغل قد جعل التاريخ يقف «على رأسه» (المثالية)، وسمح ماركس للتاريخ «أن يقف على قدميه» (المادية)، فيمكن أن يُقال إن على التاريخ أن يمشي على قدميه ويفكر برأسه. وبكلمات أخرى نقول إن المسألة ليست مسألة إمّا/ أو، بل مسألة تضم كليهما/ وبمعنى يفيد أن العوامل الاقتصادية ـ المادية والفكرية ـ الثقافية تفعل فعلها. وبوصفهما فيلسوفين ديالكتيكيَيْن، يوافق هيغل وماركس على ذلك. غير أن هيغل، في الوقت نفسه، وضع تأكيداً أعظم مما فعل ماركس للجانب الثقافي ـ الفكري (Geist)، ووضع ماركس تأكيداً أعظم مما فعل هيغل للجانب المادي ـ الاقتصادي. في ضوء هذا التحفظ يمكننا أن نتكلم على «مثالية ديالكتيكية» عند هيغل و«مادية ديالكتيكية» عند ماركس[2]. في هذا الفصل لن نتكلم كثيراً على الديالكتيك الذي سبق أن بحثناه كما هو عند هيغل[3]. وبما أن الديالكتيك يتحدَّد دائماً بمادة الموضوع، فإن عرض ديالكتيك ماركس سيكون، في الوقت ذاته، عرضاً لمادية ماركس. وسوف نذكِّر القارئ بالنقاط العامة في الديالكتيك كما ذكرناها عند كلامنا على هيغل:

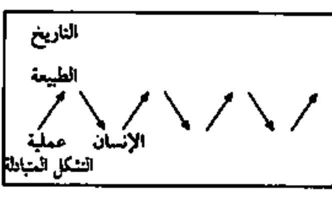
---

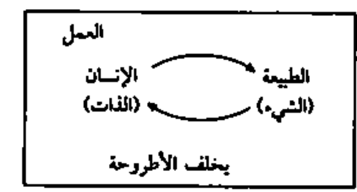
(1) انظر مثلاً الفصل 17 من هذا الكتاب، السيد والعبد.

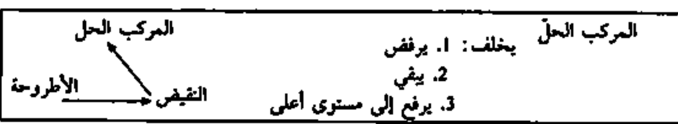
(2) لم تكن عبارة «المادية الديالكتيكية» من صنع ماركس. وغالباً ما كانت تُدعى الماركسية، في الأقطار الأوروبية الشرقية بشكل رسمي «المادية الديالكتيكية والتاريخية». وكانت تلك التسمية نسخة سوفياتية عن ماركس وإنجلز ولينين.

(3) انظر مثلاً، الفصل 17 من هذا الكتاب، «التفكير والديكالكتيك والخبرة».









لكي نقدّم صورة أكثر حسية عن الجدلية (الديالكتيك) سنعمد إلى تخطيطٍ لنظرية ماركس في الاغتراب (Entfremdung). ونحن نقع إلى هذه النظرية في أعمال ماركس الأولى التي كتبها عندما كان لايزال متأثراً بهيغل تأثراً قوياً. وأخذ ماركس مفتاح الهيغلية من الفيلسوف الهيغلي اليساري لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) (1804 ـ 1872) الذي كان قد وظّف النمط الآتي من التفكير الجدلي في نقد الدين:

1 ـ في البداية عاش البشر في براءة، وفي انسجام مع أنفسهم..

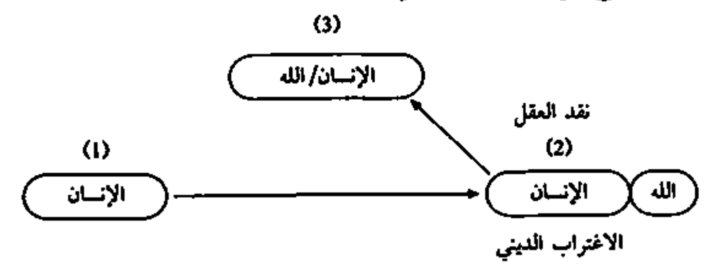
2 ـ وفي النهاية خلق البشر صورة عن الله، لكنهم لم يدركوا أن ذلك هو من صنع الإنسان. وفهموا أن ذلك الإله مختلف عنهم، وأنه قوة خارجية تُهدِّد وتُعاقب. في الواقع بالنسبة إلى فويرباخ كان ذلك الإله تمظهراً خارجياً للصفات البشرية: فالله لم يخلق البشر، لكن البشر هم الذين خلقوا الله. وانقسم البشر بين ما اعتبروه أنفسهم وما اعتبروه قوة خارجية، لكنها لم تكن في الحقيقة سوى تمظهر خارجي لأنفسهم. في تلك الثنائية الانقسامية كان الاغتراب، أي: إن البشر في تلك الحالة هم أنفسهم غرباء عن بعض البعض. وفي هذه الحالة الاغترابية اختبروا الله قوةً مستقلة، وهم عديمو القوة. وصار



البشر عبيداً بالنسبة إلى صورة للإله فظلموا أنفسهم بأنفسهم.

3 ـ ولكي يتغلَّب البشر على ذلك الاغتراب البائس، لا بد لهم من أن يدركوا العلاقة، وهي: إن ذلك الإله الذي يتصورونه قوة خارجية هو في الحقيقة من إنتاج الإنسان، أي إنه جزء من البشر أنفسهم.

وبكلمات أخرى نقول إن فويرباخ فكَّر أن نقداً للدين يكفي للتغلّب على ذلك الاغتراب. فإذا أدرك البشر العلاقة فسيتوقفون عن الاعتقاد بالله. ولن يظلوا يحيون حياة انقسامٍ مؤلم. وسوف يتصالحون مع أنفسهم، ومع منتوجٍ من صنعهم. ويمكننا أن نوضِّح نقاط فويرباخ في المخطط الآتي:



ليس قصدنا، هنا، أن نقيِّم صحة إنكار فويرباخ لوجود الله. ولا نرى برهان فويرباخ على عدم وجود الله خالياً من الاعتراضات. فالنقطة الحاسمة عندنا تَمْثُلُ في المخطط الديالكتيكي الذي يمثِّل فيه الاغتراب نفيَ حالة البراءة الأصلية ويمثِّل نقد الدين فيه التغلُّب على ذلك الاغتراب. فتكون النتيجة انسجاماً جديداً، ولكن على مستوى أعلى، لأن البشر، خلال تلك العمليات، أدركوا شيئاً عن أنفسهم لم يكونوا يعرفونه عندما كانوا في حالة الانسجام الأصلية. وقد وظَّف ماركس ذلك المخطط الديالكتيكي. غير أنه لم يعتقد مثله، مثل الهيغلي اليساري فويرباخ، أن النقد النظري كافٍ. فطالما بقي الناس



محتاجين إلى الراحة التي يوفرها الدين لأنهم يعيشون تحت وطأة ظروف مادية لا تحتمل، فإن الحجج النظرية ستكون أعجز من أن تتغلّب على الاغتراب الديني[4]. بالقضاء على الاغتراب الديني يفترض القضاء على الاغتراب الاقتصادي.

وهنا نقع إلى نسخة من «مادية» ماركس، وهي: الاغتراب الديني مصدره الاغتراب السياسي والاجتماعي، وهذا يقوم على أساس الاغتراب الاقتصادي. وبهذا المعنى تكون للعامل الاقتصادي (المادي) أسبقية على العامل الروحي.

ماركس | المستوى الديني

المستويان السياسي والاجتماعي

↓ المستوى الاقتصادي

وافق ماركس على فكرة أن البشر مغتربون دينياً. غير أنه لم يعتبر ذلك الاغتراب، الاغتراب الأهم، فالاغتراب الديني ليس إلاّ مظهراً من مظاهر الاغتراب العام في المجتمع الرأسمالي.

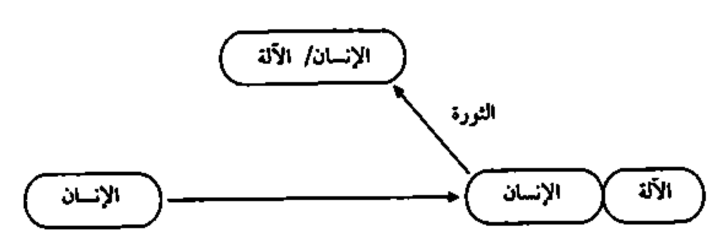
العمل يخلق الاغتراب في المجتمع الرأسمالي. ولما كان على البشر أن يعملوا (خلافاً للحيوانات) وينتجوا لكي يعيشوا، وبما أن العمل يخلق إنتاجاً إضافياً فإن العلاقة بين الإنسان والطبيعة تصبح علاقة ديالكتيكية يغيّر فيها كل طرفٍ الطرف الآخر. وما التاريخ إلاّ تلك العملية الديالكتيكية للتطور يزداد بها تحوّل الطبيعة تدريجياً بفضل العمل الإنساني، كما يزداد بها تشكّل البشر بالمنتوجات التي

---

(4) انظر التحليل النفسي: أحياناً لا تساعد كلمات المحلّل النفسي. لذا، يجب تغيير البيئة أو الدواء للتغلب على المشكلة.



يخلقونها. والطبيعة في المجتمع الرأسمالي تحوّلت تحولاً عظيماً: والبشر محاطون بالمعامل والمدن. وفي الوقت ذاته، نشأ انقسام ثنائي عنيف بين الرأسماليين وطبقة العمال (البروليتاريا)، وبين البشر وناتج عملهم. ولم يعد البشر أسياد ما ينتجون، وتحول ما ينتجونه إلى قوة مستقلة تجبرهم على العمل لها. يجب على الرأسماليين أن يستثمروا ويتنافسوا بينما يعيش العمال على مستوى ضرورات العيش. والآلة وتطورها يحدّدان ما يصيب البشر، وليس العكس.



وهنا نصل إلى نقطة بارزة في فكر ماركس، وهي: سخطه على ما أصاب الإنسان من انحطاط في المجتمع الرأسمالي، في زمانه (أواسط ثمانينيات القرن التاسع عشر). وتجدر الملاحظة أن ماركس رأى أن ذلك الانحطاط أثّر في الرأسمالي والعامل، كليهما. فكلاهما مستعبدان من النظام الاقتصادي. ولا يشتمل ذلك الانحطاط على إفقار العامل اقتصادياً فقط، بل هو انحطاط عام، أي: صار البشر خاضعين لقوى خارجية ـ للمادية ولضغوط العمل ـ تمنعهم من تحقيق أنفسهم ككائنات حرّة وخلاّقة، فكان عليهم أن يعملوا كآلات تديرها قوى من خلقهم، لكنهم فقدوا السيطرة عليها. فالبشر، الرأسماليون والعمال، تأثروا بذلك العالم الذي حُوّل إلى مادة. فهم يشعرون بعجز أمام الطبيعة «المحوّلة» كما تعمل في المجتمع الرأسمالي، ويرون أنفسهم وإخوانهم من البشر، مجرد «أشياء»، كقوة عمل وموظفين ومتنافسين. لذا فإن الاغتراب ثنائي:



1. الافقار الاقتصادي للعمال..

2. الانحطاط الإنساني الذي أصاب الرأسمالي والعامل.

يمكننا الآن أن نعود إلى «الثلاثي» الديالكتيكي لنقول: الاغتراب في الرأسمالية هو النقيض (antithesis). وعلى أساس تردّي الأوضاع، أزمة في الرأسمالية، فإن العمال يطلقون ثورة: يستعيدون قيمة الإنسان بسيطرتهم على منتوجاتهم، وعلى الآلات والمعامل. وعندما يفعلون ذلك يعرفون أنفسهم في ذلك الإنتاج، ويتصالحون معه تماماً مثلما فكّر فويرباخ بأن البشر تصالحوا مع صفاتهم الإلهية.

ويُقضى على الاغتراب بالثورة/ فيصير البشر واعين وأحراراً وخلّاقين. ويبطل العجز والتشيُّؤ. ويسيطر البشر على الاقتصاد ويصبحون في وضع ملائم لتحقيق أنفسهم.

وهكذا نرى أن ماركس لا يرى أن التاريخ يتحرك إلى الأمام بيسرٍ وبهدوء. التاريخ يتقدم على شكل قفزات نوعية وثورات. وغالباً ما يزداد الوضع سوءاً قبل حدوث التحوّل، غير أن التحوّل يؤدي إلى حلّ مركّب من درجةٍ أعلى. لذا فإن الثورة العمالية ستندلع بسبب أزمة في الرأسمالية، و«سترفع» الثورةُ القدرةَ الإنتاجية الرأسمالية إلى مستوى نوعيّ أعلى، لأن جهاز الإنتاج وأدواته تكون تحت سيطرة الإنسان. في ظل الرأسمالية يعمل كل إنسان بتفكير يقوم على النظرة الأنانية، لكن النظام كله يعمل بشكل فوضوي، ويكون مدمِّراً لنفسه في نهاية المطاف. ويؤدي مجموع الأعمال الفردية إلى نهاية غير مقصودة. لذا، نرى أن النظام يُدخل منطقاً لم يقصده أحد. غير أن الذي يحصل بعد الثورة هو أن الفرد والبنية الاجتماعية سيعملان بهداية عقلانية، وإدارة عقلانية ذات كفاءة، وفقاً لماركس.

إذا كان ماركس «مادياً» بمعنى اعتقاده بأن الاقتصاد هو الحاسم في الحياة الدينية والروحية، فإنه لم يكن مادياً بمعنى يفيد اعتبار ما يُدعى بالقيم المادية، المال والممتلكات مثالاً أعلى. على العكس من



ذلك، لقد اعتبر ماركس ذلك الموقف «التملّكي» انحطاطاً[5]. وهنا، يشارك ماركس بالمثال الأعلى الأرسطي الكلاسيكي، وهو: الإنسان هو بشكل أساسي كائن واعٍ وحرّ وخلّاق. غير أن العجز والتشيُّؤ يفسدان تلك الصفات الإنسانية الأساسية. وأيضاً، لم يكن ماركس «مادياً» بمعنى اعتقاده بأن البشر مدفوعون بشكل رئيسي، وفي جميع الأوقات، بطلب الربح المادي. على الضدّ، فقد قال إن تلك الحال كانت، قبل أي شيء آخر، حالة تميزّت بها مرحلة تاريخية مثّلها المجتمع الرأسمالي.

المادية التاريخية

قلنا إن ماركس لم يكن «مادياً» بالمعنى المفيد أن «الربح المادي مثالٌ أعلى» (المادية الأخلاقية). كما لم يكن «مادياً» بالمعنى الذي يفيد أن «كل موجود مؤلف من جزيئات مادية، ويتبع قوانين ميكانيكية» (المادية الميكانيكية الذرية). المادية الميكانيكية تتعارض مع فكرتين ماركسيتين أساسيتين هما:

1 ـ ماركس لم يعتبر التغير، كل تغير، ميكانيكياً. فالتغير الاجتماعي ـ التاريخي ديالكتيكي.

2 ـ ماركس لم يعتبر العالم مجرد عددٍ وافرٍ من الذرات. فالواقع الاجتماعي يتميّز بالعلاقات.

وعندما يُدعى ماركس مادياً فإن ذلك يكون قبل أي شيء بالمعنى الآتي: «إن العوامل المادية ـ الاقتصادية هي القوة المحركة في العملية التاريخية» (المادية التاريخية).

---

(5) انظر التناقض الوجودي بين الوجود (being) والملكية (having) كما عند غبريال مارسيل: Gabriel Marcel, *Being and Having* (London: [n. pb.], 1965).



وشارك ماركس في نظرة أرسطو إلى الإنسان بأنه الإنسان ـ في ـ المجتمع حيث يتمكن البشر أولاً من فهم أنفسهم فهماً واضحاً في سياق مجموعات اجتماعية متنوعة. غير أن العمل، كما رآه ماركس، تكويني. وهذا التعريف للعمل أكثر إيجابية من التعريف الذي نجده عند أرسطو. وماركس رأى أن المؤسسات الاجتماعية تتغير بالعمل، وتتحقق صفات إنسانية أخرى في المراحل التاريخية الجديدة. والناس الذين يعيشون في ظل الرأسمالية يمكنهم أن يعرفوا قدرات أخرى غير موجودة عند الذين يعيشون في الدولة ـ المدينية. فالتاريخ هو العملية التكوينية التي فيها تدرك البشرية ذاتها. (بطبيعة الحال لم تكن تلك النظرة لتظهر في أفق أرسطو لأسباب تاريخية)، فبمعرفتنا بالتاريخ صرنا نعرف إنسانيتنا وأنفسنا. ورأى ماركس أن العوامل الاقتصادية هي الحاسمة في عملية التكوين التاريخية. والتاريخ هو تاريخ الاقتصاد، تاريخ العمل. والتغيرات النوعية في الحياة الاقتصادية تحوّل التاريخ إلى عملية تتقدم إلى الأمام، باستمرار، ولا تعود إلى الوراء.

الطبيعة المحوّلة (المعامل) البشر المحوّلون (الرأسمالي والعامل)	الطبيعة العمل البشـــر

التاريخ = تاريخ الاقتصاد، تاريخ العمل

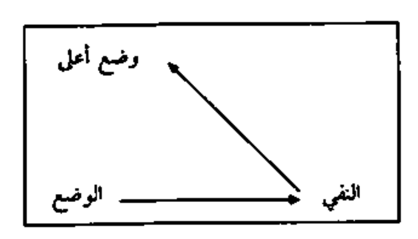
في عملية التشكل هذه مررنا بالمراحل الاقتصادية الآتية:

المجتمع البدائي ← مجتمع العبودية ← مجتمع الاقطاع ← الرأسمالية (الشيوعية)

ويمثل الانتقال من مرحلة اقتصادية إلى المرحلة الاقتصادية التي



تليها قفزةٌ نوعية لا مفرّ من حدوثها عندما يتطور الاقتصاد ويبلغ نقطة إشباعٍ معينة. وتحدث هذه القفزات النوعية بطريقة ديالكتيكية عندما «تُنفيَ» مرحلة وتخلفها مرحلة أعلى:



يمكننا أن نتكلم على وضع أعلى وعلى تقدم، لأن النفي لا يستبدل نظاماً اقتصادياً بآخر ـ كما يحدث عندما يُخلع ملكٌ ويوضع آخر مكانه على العرش ـ فعوضاً عن ذلك يكون النفي خَلَفاً فيه يكون التوفيق بين المظاهر الجوهرية في علاقة أكثر عقلانية. لذا، لا فإن التاريخ لا «يخسر» شيئاً. وكما ذكر فالشيوعية هي تطوير المجتمع اللاطبقي في المرحلة البدائية، وروابط المجتمع الاقطاعي الوثيقة والحقوق الصورية والقدرة الإنتاجية العظمى للمجتمع البورجوازي الرأسمالي ـ ودمج هذه العوامل في نظام يكون فيه سيطرة عقلانية وديمقراطية على الاقتصاد. ومثله مثل هيغَل، اعتقد ماركس أن تلك العملية حتميّة لأن العمل والاقتصاد، سيفرضان في نهاية المطاف، حدوث تلك التغيرات بصرف النظر عما يفكر به الأشخاص الأفراد أو يتخيلونه. ولا يقدر الأشخاص الأفراد، بأهوائهم، أن يؤثروا في تلك العملية بأي مقدار. فالعملية تجري حتى لو لم يفهم الناس ما يشاركون به.

الاقتصاد عند ماركس، وليس الروح، هو الأساسي. وما أفكارنا إلاّ انعكاسات للأحوال المادية ـ الاقتصادية. لذلك، أطلق على العوامل المادية ـ الاقتصادية اسم البنية التحتية (The basis)، وعلى

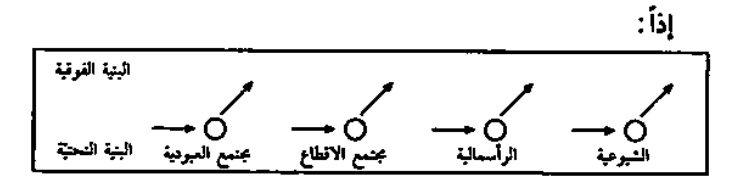


الظواهر الثقافية، مثل الدين والفلسفة والأخلاق والأدب، اسم البنية الفوقية (The superstructure). وتعني المادية التاريخية بشكل صارم:

1 ـ إن البنية التحتية هي القوة المحركة في التاريخ، لا البنية الفوقية.

2 ـ وإن البنية التحتية هي التي تحدِّد البنية الفوقية، ولا تحدِّد البنيةُ الفوقيةُ البنية التحتية.

إذاً:



وبتأويل المادية التاريخية بهذا الشكل الصارم تصير حتمية اقتصادية. والأحوال المادية ـ الاقتصادية التي تُحدِّد العملية التاريخية والفكر الإنساني كليهما. وهذا مؤداه أن البشر عاجزون عن التفكير الحرّ، وأن الأفكار لا تؤثر في الأحداث. ولكن بذلك الشكل الصارم تصبح الحتمية الاقتصادية في وضعٍ لا يمكن الدفاع عنه:

1 ـ وهي تتضمن فكرة رفضِ كل عقلانية حرّة، مما يعني: أن أفكارنا تتحدد بشكل دائم بأسباب اقتصادية وليس بأسباب عقلية. ونحن نفكر بما يجب أن نَفكر، وليس بما يسوّغ لنا العقل أن نعتقد أنه صحيح. غير أن مثل هذه النظرية أيضاً ليست إلاّ نتيجة أسباب اقتصادية معينة، فليس هناك من تسويغ لاعتبارها صحيحة. يضاف إلى ذلك أن الأحوال المادية المحدِّدة اليوم ستكون مختلفة عن تلك التي كانت محدِّدة لأفكار ماركس.

2 ـ هذه الحتمية الاقتصادية ليست ديالكتيكية، لأنها تميِّز بين ظاهرتين مختلفتين وهما الاقتصاد والفكر، ثم تقول إن إحدى الظاهرتين تحدِّد الأخرى. هذه الثنائية الحادة التي تقول بوجود

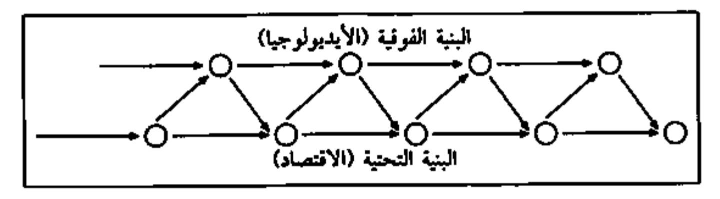


ظاهرتين مستقلتين تتعارض مع الديالكتيك. فإحدى النقاط الأساسية في التفكير الديالكتيكي تفيد أن ظاهرة مثل الاقتصاد لا يمكن تصوّرها منطقة منعزلة نسبياً، فالاقتصاد جزء من المجتمع. وبما أن الحتمية الاقتصادية تفترض وجود انقسام غير ديالكتيكي بين الاقتصاد والفكر، وبما أن ماركس أكّد بشكل خاص أن العوامل مترابطة، فليس معقولاً أن ننسب إلى ماركس مثل تلك الحتمية الاقتصادية.

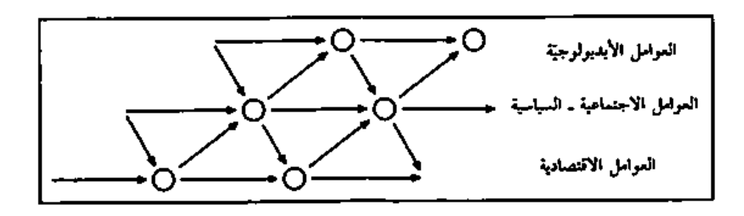
3 ـ النصوص في أعماله الكتابية تؤيد الرأي بأن ماركس لم يكن من القائلين بالحتمية الاقتصادية، وعلى الرغم من أنه من وقت لآخر، عبّر عن نفسه بطريقة غامضة.

لذا يمكننا، وبشكل معقول، أن نؤول مادية ماركس التاريخية كما يأتي:

الاقتصاد والفكر يتبادلان التأثير، أما الكلمة الفاصلة فهي للاقتصاد:



فضلاً عن ذلك، يمكننا أن نكمل الصورة بإدخال العوامل الاجتماعية ـ السياسية في الصورة، فضلاً عن العوامل الاقتصادية والفكرية:





ذلك تأويل بسيط ومعقول للمفهوم المادي للتاريخ عند ماركس. غير أن هذا التأويل غامض. فماذا يعني القول إن جميع تلك العوامل يؤدي دوراً، لكن الدور «الفاصل» هو للاقتصاد، أو أن للاقتصاد المرتبة الأعلى؟ قد نؤول ذلك بأنه قاعدة منهجية، مفادها: «ابحث عن الشروح الاقتصادية»! أو «ضع تأكيداً خاصاً على الشروط الاقتصادية في الكل الاجتماعي ـ التاريخي!». وذلك لن يطرح إشكالية، غير أن ماركس حاول أن يقول أكثر من ذلك. وقد نتجرأ فنضع التأويل الآتي: «تؤثر البنية الفوقية على البنية التحتية بمعنى أنها ضرورية للبنية التحتية، لكن لا تستطيع البنية الفوقية أن توجِّه البنية التحتيّة في اتجاهات جديدة». وهنا يتم تَصوُّر البنية الفوقية ـ الدولة والأيديولوجيا والفكر ـ إنها جزء ضروري من الكلّ. أما التغيرات واتجاهات التطوّر الجديدة، فيقال إنها تصدر عن البنية التحتية. وبالاستناد إلى نظرة ماركس للرابطة بين الاقتصاد والفكر، يمكننا أن نضيف فنقول إن الاقتصاد عند ماركس مشادٌ على العمل. وليس العمل بعملية طبيعية عمياء، إنه عمل اجتماعي إنساني. العمل هو النشاط الإنساني الخاص الذي يصلنا بالواقع. فمن خلال العمل نتعلم عن الأشياء، وبطريقة غير مباشرة عن أنفسنا.

ولأن العمل يخلق منتوجات جديدة وبُنى اجتماعية جديدة فهو يمكننا من زيادة معرفتنا بأنفسنا وبالعالم عبر تلك العملية التاريخية. لذا فإن العمل تصوّر إبستيمولوجي أساسي في فكر ماركس، فبالعمل نَتَعلّم. وهذا يتعارض مع نموذج المعرفة السكوني والمتمركز في الفرد الذي اقترحه الفلاسفة التجريبيون الحسّيون، حيث يبدو الإنسان فيه مثل آلة التصوير التي تتلقّى الآثار الضوئية. إذا صحَّ هذا التأويل للعلاقة الإبستيمولوجية بين العمل والمعرفة فسيكون لدينا سبب آخر لرفض الانقسام الحاد بين البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية



الاقتصادية المبنية على مثل ذلك الانقسام الثنائي، فنقول: العمل والمعرفة يشكلان جزءاً من العملية الديالكتيكية، لذا لا يصح القول إن العمل يحدِّد المعرفة تحديد السبب للنتيجة.

لا شك في أن النتائج السياسية ستختلف بوضوح بين دفاع ماركس عن الحتمية الاقتصادية الصارمة ونسبة بعض التأثير للبنية الفوقية. والموقف الأول يقر بالسلبية السياسية، أي: «علينا أن ننتظر حتى يحين الوقت». بينما يوافق الموقف الثاني على وجود نشاط سياسي. وفضلاً عن ذلك نقول إذا كنا نفكر أن البنية الفوقية تتحدَّد بالبنية التحتية أي بالشروط الاقتصادية تحديداً جوهرياً، فلن يجدي نفعاً نقاشنا مع الخصوم، لأن نظرة الخصوم ستتحدَّد بوضعهم المادي، هكذا وببساطة. والحجج أعجز من أن تغيّر مثل تلك النظرة، ولا يؤدي إلى تغيير تلك النظرة سوى تغيير في الوضع المادي. وهذا يعني، مثلاً، أن البرلمان يجب النظر إليه وفقاً لذلك، أي: السلطة «خارج البرلمان»، لأن السلطة موجودة في القوى الاقتصادية وليس في البرلمان. وما البرلمان إلاّ صورة انعكاسية عن شروط السلطة الاقتصادية السائدة.

وتكون النتيجة أن لا معنى للمناقشات والآراء الذاتية والنظام البرلماني، فجميع هذه العوامل انعكاسات سلبية بشكل أساسي للبنية التحتية. وكان جون ستيوارت مِل قد رأى خلاف ذلك أننا نستطيع أن نتوصَّل إلى رأي أفضل تكويناً عن طريق تبادل الأفكار الحرّ في المناقشة.

قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج

ميّز ماركس بين ثلاثة جوانب للبنية التحتية، وهي: **قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والأحوال الطبيعية**. وباختصارٍ نقول إن قوى الإنتاج



هي قوة العمل مضافاً إليها المعرفة التكنولوجية والأدوات، أي مصدر التطور المتبادل بين البشر والطبيعة ذاته. وعلاقات الإنتاج هي الأشكال التنظيمية، وأولها أحوال ملكية وسائل الإنتاج. والأحوال الطبيعية هي الموارد الطبيعية الموجودة.

قلنا إن ماركس اعتبر البنية التحتية، أي الاقتصاد، القوة المحركة في التاريخ. وعلى كل حال، لا بد من القول إن ماركس اعتبر القوة المحركة الحقيقية في قوى الإنتاج. غير أن التطور المتبادل بين البشر والطبيعة الذي تشمله قوى الإنتاج يحدث داخل شكل تنظيمي ما (شكل من أشكال الملكية). وتكون قوى الإنتاج إلى حدّ ما قادرة على التطور الجيد من دون مقاومة، على الأقل داخل علاقات الإنتاج السائدة. غير أن علاقات الإنتاج السائدة إلى حدّ معين تبدأ بأن يكون لها أثر معين في نمو قوى الإنتاج. وحالتئذٍ يحصل توتّر بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أي: تصير أحوال الملكية السائدة مؤدية إلى مزيد من استغلال الطبيعة. فيحصل تغيير عندما تشكل قوى الإنتاج علاقات إنتاج جديدة وأكثر ملاءمة، فتقع الثورة. وعندما تتأسس علاقات الإنتاج الجديدة تتطور قوى الإنتاج من جديد إلى أن تبدأ علاقات الإنتاج الجديدة بأن تصير مقيِّدة، فتندلع ثورة جديدة. وبكلام آخر تنطلق قوى الإنتاج، وينشأ التوتر بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج السائدة. وينحل التوتر عندما تخلق علاقات إنتاج جديدة أفضل من سابقاتها.

تصور ماركس للطبقة مرتبط بتصوره لعلاقات الإنتاج، فالذي يحدّد للطبقة علاقتها بوسائل الإنتاج (المواد الخام وأدوات الإنتاج). والذين يملكون وسائل الإنتاج يصنفون في طبقة معارضة لمن لا يملكونها.

وهذه نقطة مهمة، لأن هناك كثيرين يظنون أنهم يستطيعون دحض تصوّر ماركس للطبقة بالإشارة إلى الاستهلاك الكبير عند



الذين لا يملكون وسائل الإنتاج. غير أن تصور ماركس للطبقة لا ينطبق رئيسياً على الاستهلاك أو الخبرة الذاتية أو الحقوق الفردية، وإنما على ملكية وسائل الإنتاج. فطالما ظل البعض مالكاً لوسائل الإنتاج وآخرون لا يملكون، فإن ماركس يرى أنه سيكون هناك تعارض طبقي وصراعات طبقية. والطبقتان في الحالة الرأسمالية هما طبقة الرأسماليين الذين يملكون وسائل الإنتاج وطبقة العمال الذين لا يملكونها. طبعاً هناك أنواع كثيرة من أشكال التعارض غير مبنية على الصراع على وسائل الإنتاج. ونقول، هناك معارضات غير خبيثة، ولكن على أشكال المعارضة الطبقية التي لا تقهر إلاّ بالثورة من خلال تغيير أحوال الملكية.

ولمّا كان الذين يملكون وسائل الإنتاج، وكقاعدةٍ سوف يقاومون مثل ذلك التغير، فإن الثورة ستكون في أغلب الأحيان عنيفة. غير أن العنف ليس صفةً حتميةً للثورات.

ورأى ماركس أن الرأسمالية تعاني بشكل دائم من أزمات داخلية، فسيحصل إفقار للعمال، وستصير الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى جزءاً من طبقة العمال بسبب تركُز الرأسمال في أيدٍ قليلة. وستخلق الشركات الاقتصادية الكبرى وفرة في الإنتاج. وستزداد هذه الحالة سوءاً إلى أن تنهض طبقة العمال وتمسك بالسيطرة على جهاز الإنتاج وأدواته بطريقةٍ يصبح معها الاقتصاد الدولي تحت السيطرة السياسية، ويوجَّه الإنتاج لتلبية الحاجات الأصلية. ويكون للطبقة العاملة مهمة تنفيذ الثورة، وبالتالي خلق مجتمع لاطبقي.

فائض القيمة والاستغلال

تفيد إحدى الحجج الأساسية التي صاغها ماركس ضد الاقتصاديين الليبراليين الكلاسيكيين [مثل آدم سميث ودايفد ريكاردو (David Ricardo)] تفيد أنهم فكروا بطريقة تجريدية، ومتنافرة: فهم



اعتقدوا بشكل أساسي بأفكار الفرد اللاتاريخي والقوانين اللاتاريخية. ولم يفهموا فهماً صائباً كيف يعمل الاقتصاد في المجتمع وفي التاريخ.

وإذا وضعنا المسألة بطريقة غير مصقولة نقول إننا نستطيع أن نحدِّد السعر استناداً إلى العرض والطلب، حيث يتحدد الطلب بدوره في الحاجة، لكن الحاجة تعني قوة الشراء. ويمكننا أن نكون بحاجة إلى مادة، مثل الطعام، ولا نكون قادرين على شرائها. وفي تلك الحالة لن تسجل حاجتنا في باب الطلب ـ ومن ناحية أخرى نقول إن قدرة فتاة عمرها سبع سنوات على شراء صدرية للثديين ستسجل في باب الطلب، حتى لو أنها لم تكن بحاجة لها. والحاجات بخاصة القدرة الشرائية ليست خارج التاريخ، فيمكننا أن نسأل عن كيفية تشكلهما ومن يشكلهما. وإن التغاضي عن مثل هذه النقاط هو تفكير اقتصادي ساذج.

لم يخفِ ماركس حقيقة أنه تعلّم الكثير من آدم سميث ودايفد ريكاردو. ونحن اعتدنا أن نعتبر الاقتصاد السياسي البريطاني الكلاسيكي أحد جذور الماركسية التي هي:

1 ـ الفلسفة المثالية الألمانية (هيغل) التي أسهمت بتصور مثل الديالكتيك والنفي والكلية.

2 ـ الاشتراكية الفرنسية [مثل سان ـ سيمون (Saint-Simon) وفوريه (Fourier) من بين آخرين] التي أسهمت بتصورات مثل البورجوازية والطبقة العاملة والثورة.

3 ـ الاقتصاد السياسي البريطاني (سميث وريكاردو) الذي أسهم بتصورات مثل القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية والرأسمال والإنتاج والتوزيع.



اعتقد ماركس نفسه أن تمييزه بين العمل وقوة العمل كان أحد أهم إسهاماته: فقوة العمل هي سلعة لها قيمة، وهذه هي قيمة السلع الضرورية لإنتاج قوة العمل. أما استعمال قوة العمل فهو العمل، وهذا هو ما يخلق القيمة. وسوف نرى كيف تقدم هذه الأفكار أحوالاً اجتماعية وسياسية، وتمثّل في الوقت ذاته نقداً للرأسمالية. ويمكن تحديد السلعة جزئياً بأنها الحاجة التي تلبيها السلعة، أي القيمة الاستعمالية، وهي جزئياً أيضاً القيمة التبادلية. والقيمة التبادلية هي التي يحسب حسابها في السوق. وفي ظل الرأسمالية، كل شيء هو من الوجهة المبدأية سلعة، وهذا يشمل قوة العمل: ففي وسط هذا السوق السلعي الشامل نحن لا نقوم بمبادلة أشياء بأشياء فحسب، وإنما نبادل قوة العمل بالأجور أيضاً. والعمال يبيعون قوة عملهم إلى من يرغب في شرائها، أي الموظِّف الذي يملك وسائل الإنتاج، والثمن هو الأجر. غير أنه عندما تُبادل الأشياء بأشياء، مثلاً كمية من الملح مقابل جلدي ماعز، فإن القيمة لا تزيد، فإمّا أن يحصل المتقايضان على ما يساوي ما بادلوه أو يحصل أحدهما على زيادة على نفقة الآخر. ولكن القيمة لا تزيد بشكلٍ إجمالي. فيكف نشرح زيادة القيمة؟ نقطة ماركس الأساسية هي أن خلق القيمة يتمّ بالعمل. وبكلمات أخرى نقول: إن السلعة التي اسمها قوة العمل لها وضع خاص في اقتصاد السوق. فشراء هذه السلعة وبيعها وفي النهاية استعمالها، ذلك كله يؤدي إلى نمو في القيمة للنظام أجمع. ما هو مصير القيم التي يخلقها العمال؟ عندما تُغطّى كلفة الإنتاج ويتلقى العمال أجورهم، فما يبقى، أي فائض القيمة، هو تعبير عن العمل الذي لم يدفع ثمنه للعامل. ويذهب فائض القيمة هذا إلى الرأسمالي على شكل ربح. ويقول ماركس بما أن فائض القيمة، بوصفه عملاً



بلا مقابل، لا يذهب إلى من يخلقه شخصياً، فإن العمال يكونون مستغلّين في الرأسمالية، بصرف النظر عن مستوى حياتهم، فالنظام قائم على كسب فائض القيمة.

غير أن الرأسماليين أنفسهم موجودون في السوق، وفي حالة تنافس. والخوف من خطر الإفلاس يدفعهم إلى تجنّب الاستهلاك المفرط فيجدّدون الاستثمار بعوامل مثل التكنولوجيا الأفضل بغية تقوية مركزهم في المنافسة مع الرأسماليين الآخرين. وعلى هذا النحو يوظف فائض القيمة لإعادة الاستثمار مما يوفّر الأساس للتوسّع في الرأسمالية.

نرى الآن كيف صار تصوّر فائض القيمة التصوّر المركزي في نظرية ماركس الخاصة بالمجتمع الرأسمالي. ويذهب فائض القيمة هذا إلى الرأسمالي على شكل ربح. ويمثّل الرابح استغلالاً للعمال. وجزء من الربح يجب استثمارة بداعي المنافسة. وتستمر العملية: هناك أشكال جديدة من شراء قوة العمل، وزيادة في فائض القيمة وزيادة في الأرباح واستثمارات جديدة... إلخ، وينمو المال، أي يصير رأسمالاً. وينشأ نظام اقتصادي توسّعي مبدؤه الربح على مستوى الشركة، لكنه خُلْوٌ من التوجيه السياسي على المستوى القومي. هذا النظام، نعني الرأسمالية، مدمّر لذاته: فهو يؤدي إلى أزمات لا يمكن حلّها من داخل النظام، لذا سيخلفه نظام مختلف.

اعتراض على ماركس

لا ريب في أنه كان لماركس، بوصفه منظراً سياسياً، تأثير كبير على السياسة وعلى النقاش النظري. فتقييمات فكر ماركس لا بدّ لها من أن تتعاطى أيضاً مع الفئات الماركسية المختلفة. قليل هو عدد المنظّرين السياسيين الذين أسيء إليه وأسيء تمثيله كما أسيء إلى



ماركس، وقليل كان مثل ماركس من حيث التملّق إليه وإساءة تمثيله. وسنكون في حرزٍ أمين إذا قلنا إن ماركس كان طليعياً، بمعنى أنه من جهةٍ أدرك الاغتراب الإنساني في ظل الرأسمالية، وسعى من جهة أخرى إلى إيجاد طريقة لحل المسألة عن طريق تحليل البنية الأساسية للرأسمالية. وهناك مسألة أخرى تتعلق بما إذا كان يمكن الدفاع عن تحليلات ماركس. لذلك سوف نراجع باختصار بعضاً من أكثر الاعتراضات على نظرية ماركس شيوعاً.

نظرية ماركس تقوّض أساساتها

قال ماركس إن جميع النظريات تمثّل أيديولوجيا (وعي زائف)، لكن لمّا كان ما يؤكّده ماركس هو نظرية أيضاً، فإن أقواله تزعزع أساسات هذه النظرية. هذا الاعتراض المفيد أن نظرية ماركس متناقضة تناقضاً ذاتياً، لها صيغ متعددة كلها يعود إلى الحتمية الاقتصادية. ذكرنا سابقاً أنه من غير المعقول نسبة شكل متطرف من الحتمية الاقتصادية إلى ماركس.

نظرية ماركس ليست تجريبيّة

نظرية ماركس تجريبية وفلسفية في آن. وعندئذٍ يمكننا أن نعترض بالقول إن «الجزء» التجريبي ليس تجريبياً بما فيه الكفاية. واضح أن هذا الاعتراض ليس بالاعتراض الخطير - إلاّ إذا وَجَبَ التأكيد أن كل ما قاله ماركس كان صائباً. والذين يثيرون هذه الاعتراضات ينتمون إلى الدوائر التجريبية[6]. والديالكتيك لا معنى له مبدئياً، فنحن لا نستطيع أن نتنبّأ المستقبل (انظر حجج هيوم وبوبر التي تقول إن معرفة المستقبل مستحيلة). وما قلناه عن مشاكل

---

(6) Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: [n. pb.], 1962).



المذهب التجريبي الداخلية، وعن الحجج الداعمة للفلسفة الترانسندنتالية والديالكتيك يحوّل ذلك الاعتراض إلى إشكالية. ومن دون معارضة الديالكتيك يمكننا أن نعترض بالقول إن ماركس والماركسيين لا يميزون بصورة عامة بين الأقوال الفلسفية والتجريبية. وهذه نقطة مهمة، فإذا ادعى ماركس أن قولاً مثل «ستزداد الأزمات سوءاً في الماركسية» ـ هو صحيح، دائماً، بصرف النظر عما يحدث فعلياً، فالأمر الواضح سيكون أن هذا القول لا يمكن أن يكون تجريبياً لأن الأقوال التجريبية تتميز بأنها ممكنة التحقيق أو الفشل في التحقيق على أساس ما يحدث. وإذا كان القول فلسفياً فلا بدَّ من أن يكون في مقدورنا أن نناقش فلسفياً لإثباته ولرفضه بمقدارٍ ما، هذا على الأقل. وفي كل الأحوال نقول إن نظرية ماركس لا تمثّل حقيقة معصومة للبادئين في تلقنها.

بعض تنبّؤات ماركس خاطئة

تنبأ ماركس أن الرأسمالية ستؤدي إلى معارضة طبقية متزايدة، فسيكون هناك وضع يشمل أقلية رأسمالية وأكثرية عمالية بروليتارية تعيش كفاف العيش. والواقع هو أن معظم العمال في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية يتمتعون باستهلاك خاص لا ينطبق إلاّ قليلاً على نظرية ماركس المتعلقة بالإفقار. ومن جهة ثانية، نجد أن الكثيرين اليوم، فقير، والتغذية دون مستواها. وأكّد لينين ذلك تأكيداً قوياً بتوسيع النظرة لتشمل التضاد بين الأمم الإمبريالية والشعوب المستَعْمَرة.

فضلاً عن ذلك نقول: إن تصوّر ماركس للطبقة لا يرتبط بالاستهلاك وإنما بملكية وسائل الإنتاج. لذلك نقول حتى لو أمكن القول بأن ماركس يمكن رفضه جزئياً في مستوى نظريته في الإفقار، فإن ذلك لا يعني أننا لا نجد عنده «تحولات إلى المستوى العمالي



البروليتاري»، حتى في الأقطار التي تتمتع بمعدل عالٍ من الاستهلاك الخاص. أي: غالباً ما تفشل الشركات الصغيرة نتيجة لعمل الشركات الدولية الكبيرة، فيزداد عدد الموظفين، نعني الذين لا يملكون وسائل الإنتاج[7]. غير أن السؤال عن مقدار قدرة الطبقة العاملة، بذلك المعنى الماركسي، على السعي (وتكون لها القوة) على القيام بثورة أممية تؤدي إلى مجتمع إنساني وعقلاني ولاطبقي في أفضل الأحوال، يظل سؤالاً مفتوحاً (بعد وضعه بطريقة معتدلة). كما زُعِمَ أن نظرية ماركس كانت خاطئة لأن الثورة وقعت في روسيا غير المتطورة، وليس في الأقطار حيث الرأسمالية متقدمة. وقد ردَّ لينين بقوله إن علينا أن نقوّم الرأسمالية كنظام أممي، أي: إن الرأسمالية من الناحية الأممية متطورة تطوراً كاملاً، وإن لم يكن ذلك حاصلاً في روسيا. غير أن الثورة تحدث حيث تكون الرأسمالية في أضعف أحوالها، كما هي الحال في روسيا.

مفاهيم ماركس للطبقة والصراع الطبقي غير وافية

مفهوم ماركس للطبقة، وبالتالي مفهومه للصراع الطبقي يؤلفان إشكالية، فإذا عُرِّف تصوّر الطبقة بملكية وسائل الإنتاج، فستنشأ مشكلات معينة في ضوء الرأسمالية الحديثة. والذين يديرون الشركات اليوم قد لا يملكونها، وقد لا يكون هناك حتى اهتمامات بملكية مباشرة في الشركة. وقد يكون توظيفهم تمَّ لأنهم ذوو مؤهلات

(7) إذا كنا بذلك «ننقذ» تصوّر ماركس للطبقة بحصره بملكية وسائل الإنتاج، فإن السؤال الذي يتبع هو ما إذا كان هذا التصوّر للطبقة ذا أهمية خاصة: فصانع السيارات في مدينة ديترويت، والخادمة في كرالا (Kerala) (في الهند) كلاهما «عاملان بروليتاريان» بحسب هذا التعريف. غير أننا نسأل هل نتغاضى، عندئذٍ، عن الفروق الجوهرية بين الاثنين؟ وهي الفروق المتجذرة في أساس مادي حسي مثل اختلاف الموارد والاستهلاك.



وبواقع مستواهم العلمي، وليس لأنهم ورثوا ملكية الشركة. وربما يتقاضون رواتب عالية، إلاّ أن ذلك لا يعني أن هذا مرتبط بمستوى الأرباح، ارتباطاً ضرورياً. لذلك إن القول بأن الرأسماليين الذين يملكون وسائل الإنتاج ملكية أساسيّة هم الذين يقررون أيضاً كيفية استعمال تلك الوسائل هو قولٌ ينطوي على إشكالية. ومن الضروري إدراك تمييزٍ معين بين الملكية الأساسية لوسائل الإنتاج والاستعمال الفعلي لها، هذا على الأقل، ويمكننا أن نضيف فنقول إنه على الرغم من أن تلك الوظائف اليوم غالباً ما تكون موزّعة على مجموعتين، فإن هاتين المجموعتين تعملان وفقاً للمقدمات المنطقية للرأسمالية. غير أن النظام الرأسمالي الحديث ليس نظام سوق صرفٍ دائماً، فهناك الاحتكارات وتدخّل الحكومة، وفي بعض الحالات لا تكون الصورة واضحة عن مدى خضوع الشركات لمبدأ الإفلاس. وعندما يهدّد الإفلاس مشروعاً اقتصادياً فغالباً ما تلجأ الإدارة إلى السياسيين مشيرة إلى أن الوظائف في حالة خطر. هكذا يصبح الدعم الاقتصادي على صورة برامج حكومية متنوعة، مثل خفض الضريبة والمعونات المالية. .. إلخ، جزءاً من الاستراتيجية لإبقاء المؤسسة الاقتصادية على قيد الحياة. وهذا يعني أن المدراء الذين لا يحتاجون لأن يملكوا وسائل الإنتاج والذين لا تحدد رواتبهم الأرباح المتقلّبة، ليسوا ملزمين دائماً باتباع القواعد النظرية للنظام الرأسمالي. لذلك فإن القول بأن المالكين ورؤساء الشركات يؤلفون الطبقة الرأسمالية، لأنهم جميعاً ملزمون بالعمل وفقاً للمبادئ الرأسمالية، هو قول ينطوي على إشكالية. والقول يجب توسيعه وجعله أقرب إلى الواقع الحسي ليصبح له معنى، أي لكي يمكننا أن نقرر مدى صوابه أو خطأه.

ورغم إعلان ماركس أن العمال ينتجون فائض القيمة والرأسمالي يتلقّى الأرباح، فإننا نسأل: ماذا نقول عن العمال الذين



يتلقون أجورهم من القطاع العام، والذين لا يعملون لرأسمالي، وفي النتيجة لا يحققون ربحاً بشكلٍ مباشر؟ وقد تعاظم هذا القطاع الذي يُدعى القوة العاملة غير المنتجة بسبب نشوء المجتمع «المنظّم من الدولة»، نعني: الموظفين من جميع الأصناف، وهيئات الموظفين في القوات المسلحة، وهيئات المدرسين في قطاع التعليم والبحث والإدارة والرعاية الصحية... إلخ، فإلى أي طبقة ينتمي هؤلاء؟ والفروق واسعة في الأجور ومستوى التعليم، والموقف المشترك في هذه المجموعة هو أن أعضاءها يسهمون في الحفاظ على استمرار النظام بشكل من الأشكال. ويمكن القول إنهم يسهمون في تحسين إنتاجية العمال الذين يخلقون الربح.

ماركس يهمل أهمية «الأحوال الطبيعية»

حظيت العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بأهمية عظمى عند ماركس. وفكر أن «الأحوال الطبيعية» لا تشكل إشكالية نسبياً، فالمواد الخام والمناخ والهواء والماء.. جميع هذه الأشياء موجود، وهي ضرورية للاقتصاد. غير أن ماركس اعتبر هذه العوامل ثابتة لا تتغير، فليس هناك الكثير مما يمكن أن نفعله بها. وكانت هذه النظرة في زمن ماركس معقولة، بما فيه الكفاية. وفضلاً عن ذلك لا يوجد في تنبؤاته ما يدل على إمكانية حدوث تغيرات مهمة في تلك العوامل. وكما نعرف فقد تنبأ ماركس أن الرأسمالية «ستنفجر» بداعي وفرة الإنتاج وتعاظمه، من بين أشياء أخرى، أي إن الرأسمالية ستنتهي بأزمة تؤدي إلى ثورة لأن الرأسماليين تطرفوا في لاعقلانيتهم فلم يوقفوا تضخم الإنتاج. وهنا أخطأ ماركس، فقد نجحت الرأسمالية إلى الآن في تجنب مثل تلك الأزمة بخلقها مجتمعاً استهلاكياً في طول العالم وعرضه.

وما حدث في الوقت ذاته هو أن الأقطار الاشتراكية الأولى في



أوروبا الشرقية لم تكن في وضع يمكنها من النجاح في حلّ مشاكلها الإيكولوجية بطريقة عقلانية وتقدمية. ومشكلة التلوّث في روسيا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا السابقة مثلٌ محزن. لذا، فإن الأزمة الإيكولوجية ليست مشكلة رأسمالية داخلية، فقد أظهر النظام السوفياتي كيف صارت «الأحوال الطبيعية» مشكلة للاقتصاد الماركسي أيضاً.

الاشتراكية الماركسية ماتت

لم يقتصر الذي حدث بعد سقوط جدار برلين على انحلال جميع الأنظمة الماركسية تقريباً، لكن كشفت الاشتراكية الماركسية عن مشكلاتها النظرية أيضاً، ولم يكن أقلها المسائل المعيارية المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان. ومع ذلك ظلّت الماركسية أداةً تحليليةً مهمة في المجتمعات الحديثة، تعيننا على فهم الرأسمالية كنظام وفهم الاغتراب الإنساني. ولم يمت ماركس بوصفه منظّراً سياسياً، كما لم يمت نيوتن كعالم، أو داروين بوصفه واضعاً لنظرية التطور، أو فرويد كعالم نفس[8].

فريديتش إنجلز ـ الأسرة من منظور ماركسي

التقى فريدريتش إنجلز (1820-1895) بماركس في أوائل الأربعينيات (1840). وكان كلاهما ألمانياً. عاشا في إنجلترا، حيث تعاون إنجلز مع ماركس في كتابات مهمة عديدة مثل **الأيديولوجيا الألمانية** و**البيان الشيوعي**. وبعد وفاة ماركس (1883) نشر إنجلز المجلدين الثاني والثالث من كتاب **رأس المال** لذا يُعَدُّ إنجلز في

---

(8) انظر استعمال الأفكار الماركسية مثلاً، عند حنة أرندت ويورغن هابرماس (الفصل 27 من هذا الكتاب).



عِداد مفكري الأدب الماركسي الكلاسيكي. غير أن إنجلز قام أيضاً بكتابة أعمال مهمة عديدة فضلاً عن أبحاث في الفلسفة الطبيعية والأسرة.

حاول إنجلز في فلسفته الطبيعية أن يبيّن أن الطبيعة (لا المجتمع والتاريخ وحدهما، كما فكّر ماركس) هي ديالكتيكية. وكانت نظريته حول ديالكتيك الطبيعة مثار نزاع جدلي، وغالباً ما اعتبرت من النوع التأملي اللاعلمي. ومن الاعتراضات على نظريته حول ديالكتيك الطبيعة أنها تشوّش التمييز بين المجتمع والطبيعة، فلا يعود واضحاً (بين الذات والموضوع)، وأن تلك النظرية لا تنسجم تماماً مع العلم الطبيعي التجريبي الحديث. أما من وجهة نظر المثالية الهيغلية (حيث «أبطل» ذلك التمييز الحادّ بين الذات والموضوع)، فقد ظل لتلك النظرية معنى فلسفي.

حاول إنجلز في كتابه **أصل الأسرة** (*The Origin of the Family*) **والملكية الخاصة والدولة** (*Private Property and the State*) (1884)، أن يبين بتوظيفه الكتابات الإثنوغرافية في زمانه [وبخاصة كتابات لويس هـ. مورغان (Lewis H. Morgan)] أن الأسرة، وبخاصةً وضع المرأة يمثّل تطوراً تاريخياً كما يحدده تطور أنماط الإنتاج، وبخاصةً أشكال الملكية. وهذه النظرة ماركسية، بمعنى أن إنجلز وصف نشوء الأسرة وتطورها في ضوء التطور الاقتصادي بدءاً من المجتمع البدائي إلى مجتمع زمانه. وترافق مع تزايد التجارة والعقود المالية حصول تغيّر اجتماعي كبير كجزء من الانتقال من مجتمعٍ قائمٍ على الرابطة الدموية واقتصاد المقايضة الواسع إلى مجتمع صناعيٍ طبقي، فلم يقتصر ذلك على تغيير الطابع الطبقي للدولة وللاستغلال الاقتصادي، ولكنه شمل بتغييره العلاقات الأسروية والعلاقات بين الأجيال أيضاً. وكان هدف إنجلز الخاص متمثّلاً في أن يبيّن أن ذلك التطور أدّى



أيضاً إلى ظهور «الأسرة الأبوية» وإلى «هزيمة الجنس الأنثوي التاريخية العالمية»، بمعنى أن قمع النساء واستغلالهن قويّ. وفي إشارته إلى الأسرة الصغيرة في الطبقة الوسطى في زمنه، حيث كان الزوج هو الذي يكسب المال وتقوم الزوجة بأعمال المنزل، أكَّد إنجلز أن النساء بتلك الطريقة أصبحن عالةً من الوجهة الاقتصادية على الرجال، وبالتالي صرنَ خاضعات لهم. ومقابل ذلك، قدَّم إنجلز من الماضي صورة مجتمع قديم قام على «حقوق الأمومة»[(9)]. وفي مقابل ذلك ومن المستقبل، قدم صورة مجتمع شيوعي لا تكون فيه النساء عالةً من الناحية الاقتصادية على الرجال في الزواج، فقال: الدولة لا الأسرة ستكون المسؤولة اقتصادياً عن تربية الأطفال. وسيختفي التمييز بين الأطفال الذين يولدون داخل الحياة الزوجية ومن يولدون خارجها. وهكذا تتحقق الحرية للنساء، وتتميّز، بالتالي، العلاقة بين الرجال والنساء بالحب الحقيقي، بحسب إنجلز.

وهكذا نجد أن إنجلز أسهم في النقاش حول الأساس الاقتصادي لأدوار الجنسين، وحول قمع الأنثى، وكيف يمكن لبرامج الرعاية الحكومية أن تحل في نهاية المطاف محل (وتُبطل بمقدار كبير) الزواج التقليدي المستند إلى دخل الزوج. وباختصار يمكننا أن نقول إنه بينما ركّز المنظِّرون ذوو التوجّه القانوني مثل جون ستيوارت مِل وهارييت تايلور (Harriet Taylor) بشكل رئيسي على المساواة القانونية (مثل حقوق التصويت العامة)، وبينما ركّز المنظِّرون الوجوديون، مثل سيمون دو بوفوار، بشكل رئيسي على الصراع المتبادل على الاعتراف بالذات (من أجل هوية اجتماعية متساوية

---

(9) كان إنجلز هنا مستعيراً من الكتابات الإثنوغرافية لزمانه، كما عند مورغان (Morgan)، وعبارة «الحقوق المادية» مستمدة من يوهان باشوفن (Johann Bachofen) (1815-1861) الذي نشر عام 1861 كتاباً عن تاريخ الأسرة.



للرجال وللنساء)، نجد أن المنظّرين الماركسيين ركزوا بشكل خاص على الأحوال الطبقية، أحوال الاستغلال والتمييز على أساس الجنس.

وهكذا يؤدي المنظور الماركسي الذي يرى أصل الشر في التطور التاريخي لأنماط الإنتاج إلى الفكرة المفيدة أن هدف العمل السياسي ليس معنياً بشكل رئيسي بالقوانين والقواعد أو «بالصراع للاعتراف بالذات» (بالمعنى الهيغلي)، وإنما بالأحوال الاقتصادية والاجتماعية بشكل رئيسي، والتي يجب تغييرها إذا أردنا أن نغيّر وضع النساء.

أسئلة

- اشرح النقاط الرئيسية في مفهوم ماركس للتاريخ. ناقش آراءه في القوى المحرّكة، وفي الحقب التاريخية، والصراع الطبقي والتغيّر الاجتماعي.
- اشرح التصوّرات الرئيسية في اقتصاد ماركس، مثل القوة الإنتاجية وعلاقات الإنتاج، والاستغلال الطبقي، والرأسمالية بوصفها نظاماً مدمّراً لذاته. ناقش هذه التصوّرات، مثلاً، في علاقتها بآدم سميث والليبرالية.
- ناقش نظرة ماركس إلى الاغتراب.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Collected Works.* London: [n. pb.], 1975.

مصادر ثانوية

Elster, J. *Making Sense of Marx*. Cambridge: [n. pb.], 1985.
Fromm, E. *Marx's Concept of Man.* New York: [n. pb.], 1962.
Lukács, G. *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1971.





الفصل التاسع عشر

كيركيغارد

الوجود وسخرية الأقدار

حياته: ولد سورين كيركيغارد (Søren Kierkegaard) (1813 ـ 1855) في مدينة كوبنهاغن (Copenhagen) في زمن الركود الاقتصادي الذي أعقب الحروب النابوليونية. وكانت عائلة والده من منطقة يوتلاند (Jutland) الغربية الفقيرة. إلاّ أنه على الرغم من ذلك أثبت والده نفسه كرجل أعمال عصامي في العاصمة ونجح نجاحاً جيداً خلال الأزمة الاقتصادية. لم يعانِ سورين من أية صعوبات مالية، فقد عاش على ما ورثه خلال حياته القصيرة. إلاّ أن طفولته مرت بأزمات روحية. وكان والده كئيباً. فقد نزلت الوفيات في الأسرة وضربتها الحوادث. وتعلم سورين منذ صغره ما تعنيه المعاناة الروحية. أما من الوجهة الخارجية، فقد كانت حياته حياة بسيطة: فقد درس اللاهوت والفلسفة، وحصل على درجةٍ جامعية عند أطروحة عنوانها حول مفهوم السخرية (*On the Concept of Irony*).

وكان كاتباً مجتهداً، ومنكفئاً نسبياً بشكل ساخر، ومتحدّياً جزئياً بما اعتمد من جدلٍ عنيف. زار مدينة برلين مرتين حيث تخلّلت روح هيغل التأملية الجوّ هناك. وكان هو المسؤول عن الحوادث



الدراماتيكية في حياته. وهذا ينطبق على علاقته بريجين أولسِن (Regine Olsen) التي صار خطيباً لها. غير أنه سريعاً ما اكتشف تعذّر العيش معها ـ واعتبرت المسألة فضيحة في مدينة كوبنهاغن في زمانه. وهذا يصدق أيضاً على كتاباته الهجومية العنيفة وبخاصة هجومه على البطريرك ماينستر (Mynster) في عام 1854. وكان ماينستر صديقاً قريباً من أسرة كيركيغارد، لكن كيركيغارد، شعر بأن واجبه يقضي بأن يردّ على ما اعتبره تزييفاً للمسيحية. ومات كيركيغارد أثناء ذلك النزاع.

كان كيركيغارد مؤلفاً مجداً، وغالباً ما كان يستعمل أسماء مستعارة في ما ينشره، وألّف أعماله بشكل أدبي، وغالباً ما تميّزت كتاباته بالسخرية والهجوم الجدلي العنيف. ومن بين أفضل أعماله المشهورة نذكر **إما/ أو** (*Either/ or*) **والخوف والارتجاف** (*Fear and Trembling*) **ومفهوم الرهبة** (*The Concept of Dread*) **وشذرات فلسفية** (*Philosophical Fragments*) **والملحق الاختتامي اللاعلمي** (*Concluding Unscientific Postscript*) ـ وجميعها نشر في أعوام 1843 ـ 1846، وأيضاً **المرض حتى الموت** (*Sickness unto Death*) (1849) **ووجهة نظر عن نشاطي مؤلفاً** (*Point of View for my Activity as an Author*) (1855). وقد نشرت يومياته بعد وفاته.

تواصل مباشر ووجودي

تميز كيركيغارد، شخصاً وكاتباً، بالتوتّرات، نعني التوتر بين موقف الميل إلى التفكير الكئيب والاستبطان المتمركز في الشعور بالإثم والكرب، والموقف المسيطر ذي الوعي الذاتي الذي علامته الافتقار إلى الحرية الفردية والاستقلال. ويرجع الموقفان إلى نشأة كيركيغارد وبيئته، نعني: التقويّة البروتستانتية من جهة، وإرادة تأكيد



الذات والميل إلى ذلك في وسط البورجوازية الناشئة من جهة أخرى.

وتجلّت تلك التوتّرات المزعجة، أيضاً، في علاقة كيركيغارد بهيغل وبالرومانسية. فهناك ملامح رومانسية في فكر كيركيغارد، كما تبدو في عرضه للفنان البوهيمي الذي لا يعترف بالتقاليد. غير أن ثمّة ملامح مضادة للرومانسية كما يظهر في تأكيده الجانب الإيجابي للشؤون العملية اليومية. واستعمل في بعض الأحيان مفرداتٍ وعبارات تذكّر بالتعابير الهيغلية المثالية المتضادّة، مثل الذاتي والموضوعي والجزئي والكلّي، وفي الوقت ذاته، كان يتهكّم على هيغل والفلسفة التأملية. ومن تلك التوترات المترابطة بين التقوية والاستقلالية، وبين المثالية والرومانسية كوّن كيركيغارد مأثرته، وهي: المنظور الوجودي[1]. وصار كيركيغارد الناطق العاطفي المتحمس الذي هدفه التنوير المخلص للوجود الإنساني وتحليله. ويعتبر في الفلسفة الحديثة بمثابة الطليعي لمذهب الوجودية (انظر الفصل 26).

ولكن، ما هو الوجود الإنساني، وماذا فيه مما يحسبه كيركيغارد مهماً؟ الجواب أبعد ما يكون عن أن يكون بسيطاً. والمشكلة الأولى تَمْثُلُ في أن كيركيغارد كان غالباً ما يستعمل الأسماء المستعارة، مثل يوهانس كليماكس (Johannes Climacus) وفيجيليوس هافنيانسس (Vigilius Hafniensis) (حارس كوبنهاغن الليلي). فهل ذلك يعني أنه، هو نفسه، لا يعتقد بالآراء التي عبَّر عنها بشخصياته المختلفة؟ والمشكلة الثانية أنه كتب بأسلوب أدبي تهكمي. وقلّما كتب عرضاً فلسفياً تقليدياً فيه تُناقش المقترحات. لذا، يصعب معرفة موقف

(1) Johannes Sløk, *Kierkegaards Univers. En ny guide til Geniet* (Copenhagen: [n. pb.], 1983).



كيركيغارد، حتى عندما يوقّع عملاً بأنه هو مؤلفه الحقيقي، وليس مجرد «محرّر» أعمال أسماء مستعارة. والأمر الثالث هو أنه ليس واضحاً ما إذا كان كيركيغارد بقي محتفظاً بالآراء ذاتها خلال حياته كلها، أو أن نظراته تغيرت. هل كان إيجابياً تجاه المشاغل العملية لحياته في كتاباته الأولى أكثر مما كان في كتاباته المتأخرة عندما هاجم بعنف البطريرك ماينستر والكهنة الدانماركيين؟ تلك أسئلة مفتوحة للإجابة عند البحث في كيركيغارد[2].

لذلك نقول إنه ليس بالأمر المفاجئ وجودُ تأويلات مختلفة لفلسفة كيركيغارد ـ وحتى الشك في ما إذا كان يمكن القول بأنه ادّعى أن محاولاته كانت فلسفية، بالمعنى المألوف للتعبير. غير أن كل ذلك كان مقصوداً من كيركيغارد، فقد صرّح بنواياه، على سبيل المثال، كما يأتي: «لذا، لا توجد كلمة واحدة في الكتب ذات الأسماء المستعارة تمثّلني، فلا رأي لي فيها إلاّ كشخص ثالث، ولا علم لي بمعناها إلاّ بوصفي قارئاً، وليس لي أقل علاقة بها، وهو المستحيل أن يكون تجاه رسالة ذات تفكير مزدوج»[3].

إن استعمال كيركيغارد للأسماء المستعارة والأشكال الأدبية له علاقة بالصعوبات الحقيقية في نقل الرؤية المتبصّرة في الوجود الإنساني. فهو لم يحاول أن ينقل مقترحات قد يقرأها آخرون ويعملون على توجيهها كما يشاؤون. كان يحاول أن يتوسط الرؤية الوجودية المتبصّرة ليصل إلى ما يعني أن يكون الإنسان إنساناً. وهذا يتطلّب عملية اكتسابٍ جاهدة وفعل دمج في الذات. لذا لا بد من

(2) المصدر نفسه، ص 121-122. يقول إنه في خبرة مما إذا كان كيركيغارد قد غيّر افتراضاته الأساسية أو لم يغيّرها.

(3) مقتبس من: *Kierkegaard*, Ed. A. Naess (Oslo: [n. pb.], 1966), Introduction, p. 11.



إثارة القراء واستغوائهم من جهة، ومن جهة أخرى يجب إطلاقهم للانخراط والتطور بشكلٍ يمكّنهم من الرؤية، وأن يكونوا في حال أكثر «باطنية» وإخلاصاً.

في اللغة اليومية، أو في العرض العلمي، قد نكتفي «بتوصيل مباشر» ـ كما هي الحال عندما نقول «الوقت هو 12:30» أو «الإعصار يتقدم من الجنوب الشرقي». غير أن هذا النوع من التبليغ المباشر لا يكفي للتعبير عما كان يدور في خَلَد كيركيغارد. فهنا تستدعي الحاجة أشكالاً أخرى من التعبير، وتكون أشكالاً ذات طبيعة أكثر شعرية. نحن لا نتوسّط مقترحاتٍ عن شيء، فنحن نحاول بخلاف ذلك، أن نتوسّط الموقف كله و«الحالة النفسية» كلها التي يجب انطلاقاً منها فهم المسألة التي يجب فهمها ـ لأنه عندما تكون المسألة مسألة الوجود الإنساني فإن الفكرة الجوهرية هي على وجه التحديد تلك العلاقة بالوقائع المختلفة. فيتطلّب توسّط تلك العلاقة بشكل يمكّن من فهمها كما هي، وليس بوصفها وقائع في العالم، أو أشكالاً من التعبير فريدة. فإذا رغبنا بتوسّط هذا النوع من الرؤية المتبصّرة علينا أن نكون فنّانين أدبيين ولنا علاقة تفكير انعكاسي بأنفسنا وبالآخرين. لذا نقول إن كيركيغارد تكلم على «تواصل تأملي مزدوج».

ويمثل ذلك علينا أن نقوم بمجهود شخصي لنستوعب ما وصلنا بتلك الطريقة. فإذا أردنا أن نفهم الرسالة ونتناولها بطريقةٍ تغيّر نوع علاقتنا بالعالم، علينا أن ندخل في عملية شاملة من التكوين. كجزء من عمل تكويني طويل يختص بالحياة كإنسان. وجوهري أيضاً أن يكون القرّاء أحراراً تجاه النص، فيجب ألاّ يُكره مثلُ هذا النص القرّاء على القبول بفهم محدّد، كما تفعل الحجّة العلمية. فالنقطة المهمة هي تمكين القرّاء من اختيار علاقتهم بالنصّ. وهذا يقتضي، في الوقت نفسه، أن يوجد انخراط عاطفي قوي وبعد فكري انعكاسي، ويكونان في توتّر مؤلم. فما لا ريب فيه أن كيركيغارد لم



يكن وجودياً عامياً معلناً عن تجربة مباشرة غير متبصِّرة، هنا والآن. كما إنه لم يكن مشايعاً لتفكير نظري بعيد عن الحياة. فالعاطفة التهكمية والحضور النائي هما المقومان اللذان كانا ملائمين أكثر من سواهما لما كان يحاول أن يقوم به. غير أننا عندما نصف الحال على مثل ذلك، نبدأ بخيانة كيركيغارد. فقد سبق لنا وقدمنا فكره بواسطة مقترحات بسيطة ومباشرة. أما هنا فقد بدأنا بتعليم عمل كيركيغارد وأشكال تعبيره وشرحها على صورة مقترح، وهو: إن تهذيب الرؤية الذاتية الوجودية وتوسّطها هو الهدف، وتوظيف الخطاب والسخرية هما الوسيلة. وعلينا الآن أن نتبنّى موقفاً تهكمياً مما قلنا. ونستطيع أيضاً أن نضع كيركيغارد في التقليد الفلسفي الخاص بأولئك الذين اهتموا «بالمعرفة الضمنية»، ونحاول أن «نظهر» ما لا يمكن مناقشته بقضايا منطقية ـ مثل سقراط وفتغنشتاين. وباختصار نقول علينا أن نحاول افتراض بعضٍ من «الفكر المزدوج» والبعد التهكمي عند كيركيغارد. وربما كان علينا أن نقدم، وحسب، مقتبسات من كيركيغارد يمكنه من خلالها أن يشرح أفكاره بطريقته الخاصة، من دون تدخّلنا التأويلي.

المراحل الثلاث في طريق الحياة

بدلاً من محاولة تجنّب مشاكل التأويل عن طريق الاستشهاد بأقوال كيركيغارد من غير تعليق، فإننا سوف نضع ثلاثة تأويلات مختلفة لما يدعى بمراحل كيركيغارد الثلاث، وتعني المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية. وبهذه الطريقة سوف نحاول أن نبيّن بعض الصعوبات التي تنشأ في قراءة كيركيغارد.

التأويل التهذيبي

لم يكن كيركيغارد ضد فلاسفة الفكر في زمانه فحسب، وهم الذين اتهمهم بنسيانهم وجودهم، لكنه تحوّل أيضاً ضد أسلوب معين



من الحياة عن طريق تأكيده أهمية تحمل المسؤولية الوجودية عن حياتنا ذاتها. تلك كانت رسالة كيركيغارد التهذيبية كُنْ «**الموجود الفريد**» (hin enkelte) الذي هو أنت، وبشكل أساسي، وذلك باختيارك الواعي. وهذا ليس اختياراً بين أشياء موجودة في العالم، أو بين أشياء خارجية. إنه اختيار موقف وجودي. علينا أن نكتسب مزيداً من الوعي الوجودي، بمعنى أن نحتفظ بموقف فكري انعكاسي تجاه أنفسنا، وبمعنى أن نقوم بذلك بتأويل داخلي عاطفي قوي. لذا فإن المراحل الثلاث ليست بثلاث خطوات تطورية نخطوها بطريقة آليّة مثل عملية نضج اجتماعية ـ بسيكولوجية. هذه المواقف الثلاثة المختلفة هي التي تشكلنا تشكيلاً تاماً مثل نظرات شاملة تضع علامةً على كل شيء في حياتنا: فموقفنا تجاه الحياة هو إمّا جمالي أو أخلاقي أو ديني. لذا لا نستطيع أن نختار من بينها، كما نختار من بين أنواع ثلاثة من الجبنة في المحل التجاري، وذلك لعدم وجود موقع محايد وراء تلك المواقف الثلاثة. كما لا يمكن التعبير بالكلام عن تلك المعضلة بطريقة مباشرة، ولذلك السبب ذاته!. لذا وظّف كيركيغارد شكلاً غير مباشر من التعبير بالاحتفاظ بمسافةٍ تهكمية وبتقديم أمثلة عن المواقف المختلفة تجاه الحياة، كما حصل التعبير عن ذلك بواسطة شخصيات «يوهانس كليماكس» وآخرين. ومع ذلك قد تتميّز المرحلة الجمالية بحياةٍ تُختبر من منظور على مسافةٍ وذي انغماسٍ ذاتي. وفي هذه المرحلة لا نفرق أنفسنا في الحياة أخلاقياً، وبشكلٍ جدّي، بل نظل مراقبين سلبيين غير فاعلين، وهو الموقف الذي نميل إلى أن يكون لنا تجاه الفن. فنلاحظ مآسي الحياة وملاهيها، لكننا لا نشارك فيها. ذلك هو البوهيمي المفكر الانعكاسي وغير المنخرط الذي يبحث عن الجميل والسامي من غير أن ينجرّ إلى الواجبات والمسؤوليات التي تميّز الحياة البورجوازية والمرحلة الأخلاقية أيضاً، فالإنسان الجمالي هو مميّز ومكتئب، يمتاز بوقوفه



خارج الاضطراب والواجبات، لكنه قانط كئيب لأن شكل الحياة ذاك فارغ ومملوء بالقنوط.

أما الأخلاقيون فقد اختاروا أن يقولوا «نعم» للحياة كشيء اختاروا شخصياً أن يتحملوا المسؤولية عنه، حتى وإن كانت هناك عوامل عديدة تتعدّى سيطرتهم. لقد وُلدنا جميعاً في ظروف خاصة، وليس هناك سوى بعض العوامل فقط التي يمكننا تغييرها وربما تحسينها ليس غير. وعندما اختار الأخلاقيون تحمل المسؤولية لم يحصل ذلك بوهم مفاده أنهم يستطيعون أن يغيِّروا كل شيء بجهودهم الخاصة ـ كما لو أنهم في مركز الله، وإنما اختاروا ذلك بمعنى أنهم قبلوا الحياة بعاطفةٍ وانخراطٍ وجودي. فأعمالنا هي أعمالنا وموتنا هو موتنا. لذا كانت أخلاقهم أخلاقاً مبنيةً على نوع من الإرادة الأخلاقية. غير أنها لم تكن مثل أخلاق الفيلسوف كَنْت، فالأخلاق هنا تتعلق بموقفنا ـ وليست أخلاق الأمر المطلق اللاشرطي الكَنْتي أو أخلاق مبادئ أخلاقية كلية أخرى. وما يهمّ هنا هو «الداخل»، وكما يمكننا أن نتوقع من أخلاقٍ مبنية على إرادة أخلاقية مقابل أخلاق النتائج [مثل مذهب المنفعة]، فإننا نقول إن نتائج أفعالنا لا تؤدي دوراً حاسماً. وهذا ما يميِّز الأخلاقي عن المواطن الصالح. وقد يبدوان متطابقين من الخارج، لكنهما مختلفان من الداخل. وموقفاهما تجاه الحياة وعاطفتاهما الوجوديتان تختلفان.

يطير محبو الجمال متنقلين، مثل النحل من زهرة إلى زهرة، ويحومون بين خيارات مختلفة وأدوار مختلفة، فيختارون أحدها في يوم، وآخر في يومٍ آخر. وهم يبحثون من غير توقف عن جديدٍ على صورة خبرات جديدة. أما الأخلاقيون فيضفون معنى على الحياة باتباعهم الطريق الذي اختاروه، فحياتهم تستمد معناها من ذلك الانخراط العاطفي في مشروع حياتهم، فالمسؤولية والواجب يميِّزان



حياة الأخلاقي، لا كشرطين خارجيين، بل كعنصرين من صميم الموقف الأخلاقي تجاه الحياة.

هنا لدينا نظرتان مختلفتان اختلافاً جوهرياً إلى الحياة. لذا لا يحصل الانتقال من إحداهما إلى الأخرى بواسطة النقاش، فالمسألة هي مسألة نموذجين لا يمكن مقارنتهما وفقاً لاستعارة تعبير من فلسفة العلم. ولا انتقال يكون بفضل الحجج، ولا بواسطة النضج الطبيعي. والانتقال يحدث عن طريق قفزة (leap) وجودية، كما يقول كيركيغارد. والمرحلة الدينية لا تقتصر على الانخراط الوجودي للفرد وحده، بل تشمل أيضاً الإيمان بالله الحي. وهذا الإيمان ليس مسألة معرفة موضوعية، ولا مسألة رؤية فكرية، إنه مسألة صفة فريدة لعلاقتنا بالحياة وبأنفسنا وبكل شيء آخر. ومن الوجهة الخارجية لا يمكن تمييز الشخص الديني عن الأخلاقي أو عن المواطن الصالح. غير أننا نقول مجدَّداً إن ذلك ما يبدو من الخارج وحسب، أما من الداخل فهما مختلفان جذرياً. وهذه هي الحالة عندما يقول ثلاثتهم أنهم يؤمنون بالإله ذاته، فعلاقتهم بالله هي المختلفة ـ نعني عاطفتهم تجاه الله التاريخي، وبالتالي تجاه وجودهم ذاته.

كنا، إلى الآن، نناقش التأويل المسمّى بالتأويل التهذيبي للمراحل الثلاث.

التأويل التركيبي

أبرز التأويل التهذيبي ناحية الانقطاع في العلاقة بين المراحل الثلاث، فهناك قفزات نوعية بينها. لذا، فإن الاختيار الوجودي مهم. ومن ثمَّ، وبكلام دقيق، نقول إنه يستحيل الكلام عنها ومقارنتها، كما كنا قد فعلنا. ولذا فإن الشكل الشعري للتعبير هو الذي يعرض نفسه، فيمكن لكل شخص أن يختار بشكل شخصي إحدى تلك



المراحل الثلاث عبر تبليغ بطريقة غير مباشرة ومحاولة شخصية. والذين أدركوا ذلك خرجوا من حالة الجهل، وعليهم بصورة شخصية أن يختاروا تجشُّم المسؤولية عن حياتهم بمعناها الوجودي.

غير أنه يمكن قراءة كيركيغارد أيضاً كما لو أنه فكَّر بوجود مستويات مختلفة نوعياً. المرحلة الدينية أعلى من المرحلة الأخلاقية رؤيةً ونوعيةَ حياة، والمرحلة الأخلاقية أعلى من المرحلة الجمالية. فليست المسألة محصورة في اختيارٍ بين ثلاثة مواقف من الحياة مختلفة جميعها في المستوى نفسه.

ويمكننا أن نظل نتحدث عن التطور الإيجابي وعن النضج في الانتقال من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية. ولا يعني ذلك أننا ننكر الحقيقة التي تفيد بوجود قفزات. وليس الانتقال بالانتقال البسيط الذي يتوسّطه نقاش. وليس ذلك بالانتقال إلى تركيب (synthesis) هيغلي، حيث تبقى فيه المستويات الأدنى من دون أثر في المستويات الأعلى. ومع ذلك، نظل عارفين أننا بلغنا مستوى أعلى بعد أن ننتقل من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية، ونتابع إلى المرحلة الدينية، فما هو المعنى الآخر للكلام على مستوى أعلى؟ فقد نقول، على سبيل المثال، إن ذلك يشبه معالجة ناجحة في التحليل النفسي، أي: بعدما نصل إلى مرحلة جديدة ندرك أننا كنا نعيش في الوهم سابقاً. غير أن ذلك ليس ما يمكننا رؤيته في مرحلة سابقة. وفي تلك المرحلة، يقتصر شعورنا على نوعٍ من الانزعاج الغامض.

بهذا المعنى يمكننا أن نجري تأويلاً للمراحل الثلاث بوصفها تؤلف عملية تكوين متدرجة خطوةً خطوةً. ويمكننا أن ندعي أن ذلك ما كان في أساس تفكير كيركيغارد. غير أننا بهذا التأويل نتحرك في



اتجاه نظرة هيغل لتكوين الهويّة. وقد تكون حركتنا هنا أقرب إلى هيغل مما يكون كيركيغارد قد رغب.

التأويل الفكري ـ الساخر

قد يكون المواطن الصالح مؤمناً بالله ويذهب إلى الكنيسة، ويكون مسؤولاً وناذراً حياته للواجب، وفضلاً عن ذلك يعرف كيف يتمتّع بالجمال واللذة. ومن الناحية الخارجية نقول إنه ليس من الضروري أن يكون الفرق شاسعاً بين المواطن المتكيّف الصالح أو محب الجمال أو الشخص الأخلاقي أو الشخص المتدين. والفرق يقع، كما قلنا، ضمن حدود مواقفهم من الحياة/ أو فيها.

لذلك يميّز محبو الجمال أنفسهم عن المواطنين المتكيّفين الصالحين، ولا يعود سبب ذلك لأنهم يحبون الجمال والمواطنون لا يحبونه، ولكن لأن لمحبي الجمال علاقة فكرية ساخرة بالحياة.

وفي حين ينصرف المواطنون إلى أداء أعمالهم اليومية بعفوية وهمومهم تدور حول نتائج ما يفعلون، يحتفظ محبو الجمال بموقف منفصل عن جميع هذه الأشياء. ولا يعتبر محبو الجمال الخيارات الدنيوية جميعها مهمة أساساً. ولا تهمهم ما تكون النتائج. وبهذا المعنى يبدو محب الجمال متقمصاً العدمية الأوروبية ـ بالمعنى النيتشوي (انظر الفصل 21)، فلا قيم أكثر قيمة من أي قيم أخرى. فصحتها جميعها متساوية، ولا نتيجة لها من الوجهة الأساسية.

هل حديثنا الآن يجري على خيار، أي على خيارٍ مفاده أن جميع القيم توصف بأنها متساوية بالقيمة؟ أو أننا نتكلم على رؤية، أي عن رؤية لحقيقة مفادها أن جميع القيم صحيحة، وبالتساوي؟ وبصرف النظر عن الجواب الذي نؤكده نقول: إن محب الجمال في هذا التأويل لن يكون له ظهور كواحدٍ يتمتع بالحياة بشكل رئيسي،



ويحب الجمال واللذة، وإنما كشخص يحتفظ بمسافةٍ باطنية من الحياة، ويرى الحياة فارغة أخلاقياً، لأن كل شيء، بشكل رئيسي، صحيح صحةً متساوية (gleich-gültig)، فمحب الجمال هو أبعد ما يكون عن شخصٍ يتمتع تمتعاً مباشراً بما تقدمه الحياة، وهو أقرب إلى ما يكون إلى المفكر التأملي الساخر الصامد على الرغم من اليقين بأن الحياة لا معنى موضوعياً لها في الواقع. ذلك هو القنوط الداخلي الخاص بمحب الجمال، وذلك ما يميّزه جذرياً عن المواطن المشغول ذي الشفقة.

تَمْثُلُ القفزة إلى المرحلة الأخلاقية في مسألة اختيار قيم صالحة بدلاً من قيم فاسدة. وتتميز القفزة باختيار الناس أنفسهم غايةً، فهي ليست مسألة اختيار أهدافٍ عملية، مثل مهنٍ معينة أو طرق حياة. ونحن نتحدث على اختيار باطني أو وجودي يتغير به موقفنا من الحياة فيسمح لنا أن نصير أناساً آخرين بمطالبتنا أن تكون حياتنا الخاصة حياتنا التي هي لنا. وهنا، علينا أن نتكلم بتعابير موحية، لأن خبرتنا الشخصية بمثل تلك الخيارات لازمة لفهم ما تشمله. وربما لاتزال الحالة التي تفيد أن الناس الذين عاشوا حياتهم يملكون بمعظمهم فكرةً ما عما نناقشه هنا. والأفكار المتكررة مثل الشعارات قد تكون الوعي الذاتي والإرادة في إدارة حياتنا الخاصة أو العاطفة والباطن الحقيقي، كما يقول كيركيغارد، في أغلب الأحيان. وهكذا نرى أن الأخلاقي يتحدى الحياة بطريقة انخراطٍ فيها أكبر مما يفعل محب الجمال. وبهذا المعنى قد يتغلّب الأخلاقي على القنوط الوجودي الآسر الذي يعانيه محب الجمال. غير أننا نقول من جديد إن الفرق الخارجي عن المواطن الصالح ضئيل. ويبقى الفرق باستمرار على المستوى الباطني.

وهكذا يكون الأخلاقي هو الكائن الفريد (hin enkelte) الذي



يعيش الحياة بعاطفةٍ قوية وبتأمل فكري، ويقوم بمحاولات جديدة باستمرار. أما خارجياً فإن الأخلاقي عضو في متَّحد اجتماعي، مثله مثل الناس الصالحين الآخرين فهو أو هي، ليس شاذاً من الوجهة الخارجية. وبينما يتّصف البورجوازي المحدود الأفق بهذا المعنى بحياة باطنية هاجعة، فإن الأخلاقي يتصف بوعيٍ وجودي.

القفزة إلى المرحلة الدينية هي قفزة إلى المجهول، ومن دون ضمانات معرفة موضوعية، ومن دون حججٍ مقنعة، ومن دون أن تكون لدينا معرفة كاملة إلى أين نقفز. وربما نوحي بأن الأخلاقي يشعر بقنوط أكّال تماماً تحت جلده، فكل شيء يعتمد على أنفسنا، وكل شيء قد يتبدّد إرباً. ويمكننا أن نجد عبر الإيمان بالرب التاريخي، معتصماً في الكلي، كما يمكن لما هو وقتي أن يكون الأبدي ملجأً له.

أما الرب التاريخي فهو المسيح الذي لم يكن عقيدة بل حياة. والإيمان به لا يعني معرفةً بأي شيء عن شيء آخر، لأن الرب المسيح ليس شيئاً بل إنساناً، أي إنه كان شخصاً وعلاقة. وترتبط العلاقة الإنسانية في الإيمان بالعلاقة المقدسة بعاطفةٍ لامتناهية ـ وهذا ما يعنيه كيركيغارد بقوله «الكينونة في الحق»، أي أن تكون للإنسان علاقة إيمان باطنية وقوية بالرب التاريخي. وكان في ذلك المرمى الفعلي لكيركيغارد بوصفه مسيحياً. فلا يظفر الجانب الفلسفي والجانب الأدبي بمعنى إلاّ في تلك النظرة الدينية.

يقع تمييز كيركيغارد الحادّ بين الإيمان والعقل، وبين الإيمان والأعمال الخارجية في صميم التقليد البروتستانتي حيث المذهب التّقوي الدانماركي. غير أن كيركيغارد لم يدافع عن بروتستانتية أخلاقية. ولم يرَ كيركيغارد لأعمال الخير (النتائج الصالحة) وللمبادئ الجيدة (الأمر اللاشرطي المطلق عند كَنْت أو الوصايا العشر) حسماً



أخلاقياً، بل أكّد اختيارنا الواعي الذاتي لحياتنا، وحدها. وذلك هو المذهب التقوي، وليس مذهب التطهير الديني الأخلاقي المتزمّت، أي الباطنية الصافية وليس السلوك الصالح في ساحة السوق وفي الزواج.

لذا لم يكن كيركيغارد زاهداً، كما إنه لم يرفض المجتمع، فبالنسبة إليه بدا موقف الفرد تجاه الحياة وعلاقته بالله العاملَين الحاسمين من الوجهتين الأخلاقية والدينية.

وكشكل من أشكال البروتستانتية لم تكن مسيحية كيركيغارد مسيحيةً سعيدة وتحريرية، ولا مسيحية زهدٍ وتهذيب أخلاقي، بل كانت مسيحية ألم وجودي عبر الصراع مع الإثم والخوف الذي تكون لنا فيه علاقة عاطفية وتأملية ـ ساخرة مع أنفسنا ومع الربّ التاريخي[4].

الذاتية هي الصدق

اعتقد كيركيغارد بوجود مفهومين للصدق[*] (Truth). أحدهما هو الصدق «الموضوعي»، ويفيد هذا المفهوم أن القضايا تكون صادقة عندما تكون متطابقة مع الوقائع. وغالباً ما كانت تدعى هذه النظرية بنظرية التطابق الخاصة بالصدق، أي: تكون القضايا صادقة عندما تتفق مع (تطابق لـِ) الوقائع. وإذا قلت إن كانت السبورة

---

(4) هناك ما يغري برسم تلك المتشابهات: التأويل التهذيبي بمشاريعه التي لا يمكن مقارنتها له ما يشبهها في نظرية كون عن عدم إمكانية مقاربة النماذج (جزئياً) (الفصل 26 من هذا الكتاب)، والتأويل التركيبي بتكوينه الديالكتيكي يشبه نظرة هيغل إلى النمو الشخصي والتطور (الفصل 17 من هذا الكتاب)، والتفكير التأملي ـ الساخر بمشاريع الحياة التأليفية للمعنى في عالم خالٍ من المعنى له مشابهات في فلسفة نيتشه (الفصل 21 من هذا الكتاب).

(*) تعني الصدق كما تعني الحقيقة؛ فضلنا توظيف المعنى الأول لقيمته المنطقية.



خضراء، فعندئذٍ يكون هناك تطابق بين القضية والواقع.

أما المفهوم الثاني للصدق فينطبق على نوعية علاقتنا بالعالم، وذلك هو الصدق «الذاتي». فعندما نكون صادقين وباطنيين في علاقتنا فإننا نكون معبِّرين عن صدق. ولا توجد هنا مسألة تطابق قضايا مع الوقائع، بل مسألة شدّة علاقتنا الذاتية ووجودنا الخاص. ويمكن، بهذا المعنى، أن نتكلم عن «الحب الصادق»، على سبيل المثال. والنقطة المهمة ليست في الحصول على قضايا صائبة عن شيء، بل في الحصول على نوعية معينة من العلاقة الإنسانية ذاتها.

النقطة المهمة في المسائل الأخلاقية والدينية هي نوعية علاقتنا الوجودية بالحياة وبالرب الحي. لذا، فإن التركيز على «الصدق الذاتي» له علاقة خاصة. وتجدر الملاحظة أن عبارة «الصدق الذاتي»، في هذه الحالات، لا تعني عدم الصدق أو الكذب، أي «عدم الصدق الموضوعي». والمقصود من عبارة «الصدق الذاتي» المحافظة على الفكرة المفيدة أن العلاقة الإنسانية، أي الذاتية، هي العلاقة الحاسمة في مثل تلك الحالات، وليس سواها. والعلاقة الإنسانية، أي الذاتية، هي الحاسمة، لأنه في مثل هذه الحالات لا يوجد وقائع موضوعية يمكن الاستفادة منها لحل المسألة، ولأن التركيز هو على الموقف العاطفي والباطني من الحياة، تحديداً. وفي الروابط العلمية، اعتبر كيركيغارد «الصدق الموضوعي» مسألة مقاربة لا تنتهي، أي: في الروابط العلمية هناك وقائع شاملة ومعقَّدة أكثر من اللون الأخضر على السبورة، على سبيل المثال. هناك نظريات معقَّدة لا يمكننا إطلاقاً أن نثبتها، ولكننا نستطيع اختبارها بالبحث المستمر وحده، بحيث نستطيع بذلك المعنى أن نقترب من الصدق. ولمّا كنا لا نستطيع أبداً أن نتوصَّل إلى معرفة نهائية ويقينية يقيناً مطلقاً عبر مثل ذلك البحث العلمي فسيكون هناك تمييز بين المعرفة



المبنية على البحث والإيمان الشخصي بإله شخصي، فالحجج العلمية لا يمكن أن تكون حاسمة على ذلك المستوى الديني، بحسب رأي كيركيغارد. غير أنه لم يعتبر الإيمان المسيحي مسألة «صدق ذاتي» وحسب، أي إنه علاقة إيمانية باطنية وعاطفية. وقد اعتقد كيركيغارد أن المسيح عاش ومات «كصدق موضوعي». وما ذلك بنظرية، وإنما هو حدث تاريخي يدركه الإيمان.

وهكذا قدَّم كيركيغارد بدائل، فيمكن أن يكون لنا موقف صادق صدقاً ذاتياً تجاه الصدق الموضوعي (موقف مسيحي إيماني حقيقي تجاه الإله المسيحي). وقد يكون لنا موقف صادق صدقاً ذاتياً تجاه عدم صدق موضوعي (موقف الوثني المؤمن إيماناً حقيقياً بوثنه). وقد يكون لنا موقف غير صادق ذاتياً تجاه عدم الصدق الموضوعي (صلاة وجودية كاذبة موجهة من الوثني إلى وثنه). وقد يكون لنا موقف غير صادق ذاتياً تجاه الصدق الموضوعي (صلاة وجودية كاذبة موجهة من مسيحي إلى الإله المسيحي). لم يكن قصد كيركيغارد الرئيسي أن يقول شيئاً عن «الصدق الموضوعي» في العلم أو في الدين، بل ليبيّن مقدار أهمية «الصدق الذاتي».

غير أن المسألة أكثر تعقيداً: فقد رأى كيركيغارد الحياة الإنسانية محاطةً بالمفارقات والتناقضات. وليس الإيمان المسيحي بأقلّها، الذي يظل مفارقة. وفي نهاية المطاف يصير الإيمان أحجية ـ لعقلنا. لذلك من المهم التأكيد أن الحياة تتميَّز بقفزات تعجز الحجج وعملية النضج عن التغلب عليها، فالإيمان العاطفي التاريخي أعظم المفارقات والقفزات جميعها، وأهمها. (راجع آراء مشابهة عند عالم اللاهوت المسيحي باسكال، الفصل التاسع).

الديمقراطية كديماغوجية

غالباً ما يكون الافتراض بأن المفكرين المتنوّرين في الأزمنة



الحديثة ملتزمون بالديمقراطية. وفي أول بزوغ للديمقراطية أدرك كل واحد أنها حق، وعلى الأقل نقول كل من كان مفكراً ونزيهاً كان كذلك. غير أن هذا الافتراض مغلوط، فكيركيغارد، وبمعنىً من المعاني، كان مضاداً للديمقراطية، وقد كان معجباً بالملكية المطلقة المتنوّرة التي كانت في الدانمارك. لابدّ من التأكيد أن النظام المطلق الدانماركي، في الجزء الأول من القرن التاسع عشر، كان حكماً متنوّراً ومعتدلاً. فضلاً عن ذلك بدت مسألة مشاركة كل واحد في السياسة مبهمة عند كيركيغارد: الحاكمون قاموا بعملهم خير قيام عموماً، وندر أن أراد كل واحدٍ أن يشارك في الشؤون السياسية اليومية. وأهم من كل شيء أن يكون الجوهري عند كل إنسان ماثلاً في أن يكون نشطاً في تشريف الحياة الباطنية. وقد يحوّل الاضطراب السياسي الإنسان عن الأشياء الجوهرية. في النهاية خشي كيركيغارد أن تصير الديمقراطية في الممارسة ديماغوجية، أي مجتمعاً يهدّد الضغط فيه التمسكَ بآراء «صائبة» والانسجامَ باستقامة الفرد الشخصية. وهذا سيؤدي إلى اغتراب متزايد أو إلى قنوطٍ وجودي. والبورجوازي المنهمك بالعمل والذي لا يهدأ، وكذلك السياسي الهاوية المشغول والفارغ العقل سيسيطران على المجتمع ويزيحان المواقف الوجودية الحقيقية تجاه الحياة. لذا فإن نقد كيركيغارد لظهور الحكم الديمقراطي هو جزء من نقده العام للاغتراب والفقر الوجودي. وقد يخسر الإنسان نفسه في ما ليس جوهرياً، وضحلاً، ولا يكون ذلك في السوق وفي مكان العمل وحدهما، وإنما في السياسة والحياة الاجتماعية أيضاً. وسوف تزاح علاقات الحياة الأعمق، وستصير الحياة فقيرة من الوجهة الوجودية.

لم يعتمد كيركيغارد، ولأسباب تاريخية، على السوسيولوجيا التجريبية طلباً للدعم أو للتصويب. وقد يرى الديمقراطيون في زماننا، في احتجاج كيركيغارد ضد الديمقراطية مذهباً فردياً روحياً



رجعياً. غير أن علينا كديمقراطيين متنوّرين أن نتعرّف إلى اعتراضات كيركيغارد. عندئذٍ، وليس بسوى

ذلك، سنعرف أنه كان مخطئاً. ومهما يكن من أمر نقول إن نقد المجتمع الحديث إن هو إلا عملية مستمرة، ولها مساهمون مختلفون ـ وما كان كيركيغارد سوى واحدٍ منهم[5] (انظر الفصلين 24 و26).

أسئلة

- "كان كيركيغارد نقيض هيغل". ناقش هذا القول، وفكّر بما قال كيركيغارد عن «الكائن الفريد»، والمراحل الثلاث.

- اشرح ما عنى كيركيغارد بقوله «الذاتية هي الصدق»، وكيف يمكننا أن ننقل «الصدق الذاتي»؟

مراجع إضافية

مصادر أولية

The Concept of Dread. Translated by W. Lowrie. London: [n. pb.], 1944.

Fear and Trembling. Translated by R. Payne. London: [n. pb.], 1939.

Stages on Life's Way. Translated by W. Lowrie. Princeton, NJ: [n. pb.], 1941.

مصادر ثانوية

Hannay, A. and Gordon D. Marino (eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: [n. pb.], 1998.

(5) كان هنريك إبسن (Henrik Ibsen) (1828 ـ 1906) في مرحلة مبكرة متأثراً عميقاً بكيركيغارد وبفكرة الصحة الوجودية (انظر *Peer Gynt and Brand*).



الفصل العشرون

داروين ـــ مناقشة مفهوم الإنسان

حياته: تشارلز داروين (Charles Darwin) (1809 ـ 1882) هو سليل أسرة بريطانية معروفة أسهمت إسهاماً كبيراً في ميداني الطب والعلم الطبيعي. وداروين نفسه درس أول ما درس الطب، ثم اللاهوت، وأخيراً العلم الطبيعي. أما التحوّل الكبير في أفكاره فقد حدث عندما أبحر، وهو بعد عالم ناشئ (في عام 1831)، في سفينة بحثٍ البيغل (Beagle) في رحلة دامت خمس سنوات. وقبل الرحلة كان يعتقد أن النوع البيولوجي ثابت وغير قابل للتغيّر. غيَّر أن الذي حصل غيّر نظرته نتيجةً للمواد التي جمعها خلال رحلته إلى أميركا الجنوبية وبعض جزر المحيط الهادي. فعلى سبيل المثال، وجد نتيجةً لدراساته للتغير في الطيور في جزر الغالاباغوس (Galápagos) المختلفة ولبقايا الحيوانات اللبونة في أميركا الجنوبية أن أفضل فرضية لشرح العلاقة بين الأنواع المختلفة وبيئتها تتمثّل في النظرة المفيدة أن الأنواع ليست بثابتة ولا تتغير، وأنما هي نشأت بالتكيّف مع البيئة، ولاتزال النظرية القائمة على هذه الفرضية تدعى «المذهب الداروني».

كان داروين شاباً عندما جمع مواده ووصل إلى تلك الفرضية،



وقد احتاج إلى وقت طويل لكي ينظمها. وخلال هذا المسعى تعرّف إلى نظرية مالتوس (Malthus) التي تقول إن نموّ السكان يجري وفقاً لمتوالية هندسية، بينما لا يزداد إنتاج الطعام إلا وفقاً لمتوالية حسابية. وبحسب هذه النظرية سيزيد عدد المواليد من البشر دائماً، ويكون أكثر مما تستطيع الموارد أن تمدّهم بما يبقي عليهم. لذا فإن الطبقات الدنيا ستظل تعيش في الفقر. أوحت مثل هذه الفكرة لداروين بشرح لنشوء الأنواع، أي: النوع الذي يبقى على قيد الحياة في الصراع على الموارد المحدودة هي تلك التي تكون الأقدر على التكيّف مع تلك الأحوال. وفي عام 1859 أكمل داروين كتابه **أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي** (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*) أو **حفظ الأعراق المفضّلة في الصراع من أجل الحياة** (*The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*). وقد أشعل الكتاب جدلاً قوياً. واختار داروين عدم المشاركة فيه إذ بقي بعيداً. وكانت صحته ضعيفة، وظل إلى النهاية مكرسّاً نفسه لدراسات أوسع للنبات والحيوان. وفي عام 1881 نشر كتاباً عن أهمية دودة الأرض للتربة. أما كتاباته الأخرى فقد شملت **أصل الإنسان والانتقاء في علاقته بالجنس** (*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*) (1871)، **وتعبير عن العواطف في الإنسان والحيوانات** (*The Expression of the Emotions in Man and Animals*) (1872).

الانتقاء الطبيعي وأصل الإنسان

كانت النظرة التقليدية إلى الأنواع البيولوجية تعتبرها ثابتة. وكل نوع (مثل حصان، بقرة، وعنزة) له أشكال ووظائف محدّدة وثابتة. ويمكن الوقوع إلى هذه النظرة عند أرسطو وعند الذين يؤمنون أن الأنواع مخلوقات الله مباشرة، فكل نوع له طبيعة لا تتغير. لذا فإن



الإنسان أحد الأنواع، والإنسان بوصفه نوعاً فُهِمَ على أنه لا يتغير، على، وأنه فريد، نسبة إلى الأنواع الأخرى. كانت حجّة الداروينية مختلفة، فالحياة العضوية تخضع للتطور، أي: تُخلق الأنواع المختلفة وتتشكّل عبر تفاعل مع البيئة. وهكذا فإن جميع الأنواع تُخلَق عبر سلسلة من التطورات، لذا فهناك علاقة أسروية بين الأنواع. ومن هذا المنظور يبدو أن لا وجود لنوعٍ، وحتى النوع البشري، له وضعية فريدة، حتى ولو كانت هناك فروق مهمة بين الأنواع.

ويفترض هذا أن كل فرد يمتلك خصائص متكيّفة جينياً. وهي بمقدار ما مختلفة عن الخصائص المقابلة للأفراد الآخرين من النوع ذاته. وفضلاً عن ذلك، الافتراض أن جميع العضويات لها ميلٌ لتولّد نسلاً أكثر مما تقدر البيئة على تحمّل مساعدته. لذا، فإن بعض النسل لا يتمكن من البقاء على قيد الحياة، (فلو تطور بيض السمك كله، فإن المحيطات سوف تفيض بالأسماك). هناك نتيجة لذلك هي، صراع البقاء، وحاصل الصراع لا يحصل بالصدفة.

وعلى مر الزمن والأفراد يتمتعون بصفات تكون أكثر ملاءمة مع البيئة هم الذين سيبقون، فالذين يكونون بصفاتهم الوراثية أكثر تلاؤماً، سيكونون الرابحين البيولوجيين، وسوف ينقلون هذه الصفات إلى ذرّيتهم. بهذا المعنى نقول بوجود انتقاء طبيعي. وبفضل الصراع على البقاء، هناك في المدى الطويل انتقالٌ جينيٌّ أقوى، نسبياً، للمزايا الوراثية التي تسمح للفرد بأن يتكيّف تكيّفاً أفضل مع البيئة من تكيّف الأفراد ذوي الصفات الأقل نفعاً من النوع ذاته.

على كل حال لم يكن داروين على معرفة بقوانين الوراثة الجينية. ولم يكن يعرف كيف تنتقل الصفات. لذلك لم يستطع أن يشرح كيف تنتقل جينياً صفة مرغوبة (بالنسبة إلى تنوع لتلك الصفة



في السكان) وتسهم في المطاف الأخير في نشوء نوع جديد[1]. فلم يكن ممكناً إلاّ بنظرية الوراثة التي وضعها يوهان غريغور ميندل (Johann Gregor Mendel) (1822 ـ 1884) شرح آلية عمل الجينيّات. لذلك وجدت الداروينية لها أساساً جديداً وشكلاً جديداً.

وعلى كل حال، هناك مسألتان في نظرية الانتقاء الطبيعي الداروينية وهما: مسألة كيفية الانتقال الجيني للصفات، ومسألة كيفية نشوء صفات وراثية جديدة. المسألة الأولى شرحتها قوانين الوراثة عند ميندل، والثانية تمّ شرحها بتصوّر التغيّر الأساسي، أي تغيرات مفاجئة وثابتة نسبياً في المادة الجينية.

وهذا يضعنا أمام نقطة نظرية مهمة، فلا ظهور تغيرات في الصفات الوراثية عبر تغيّر أساسي، ولا الانتقاء الطبيعي يحدثان بالإرادة أو بالقصد. فالتغيّر الأساسي المفاجئ هو حادث عشوائي، غير مقصود. وتصوّر التغيّرات الأساسية هو أنها ظواهر طبيعية يمكن مبدئياً شرحها شرحاً علمياً، أي بلغة السببيّة (بمعنى ما) حتى لو لم نكن قادرين على التنبؤ بزمن حدوث التغيّر الأساسي. كذلك لا يحصل الانتقاء الطبيعي نتيجة للإرادة، أو عن قصد. لذلك لم تُستبعد الشروح اللاهوتية (دراسة الله) وحدها المبنية على تأويل حرفي للكتاب المقدّس، وإنما أُستبعدت معها الشروح الغائية (دراسة السبب) للطبيعة الحية أيضاً. والمعروف أن مثل هذه الشروح الغائية، المبنية على الغاية والقصد، أدت دوراً جوهرياً في التقليد الأرسطي.

وهكذا، نجد أن المذهب الدارويني الكلاسيكي يمثّل ليعكس نزاعاً نشأ بين تصوّرات الشرح العلمي عند الفيلسوف أرسطو وعند العالمين غاليليو ونيوتن.

---

(1) على سبيل المثال، هناك أسباب تسوّغ القول بوجود صفات غير قياسية شاذة يمكن تعديلها عبر عمليات التزاوج المتبادل في السكان.



وعلى كل حال، تظل مسألة طبيعة الحتميّة في البيولوجيا مسألة معقّدة، ومرد ذلك التفاعل بين الجينات والعضويات والبيئة[2]. ويجدر في هذا المقام أن نلاحظ أن البيولوجيين في دراستهم السلوك الحيواني قد يستخدمون شروحاً تخص المذهب الوظيفي غريبة على علم الفيزياء، أي: إن «لطائر الغراوس (Grouse) ألوان حماية لأن هذه الألوان توفّر للطائر فرصة أفضل للهرب من مفترسيه». تشرح هذه الصفة الوراثية هنا (التلوين الواقي) بآثارها الوظيفية. وفي الشرح السببي المألوف تُشرح النتائج بأسبابها. وهنا نرى أن الآثار المرغوب بها، أي أفضل فرصة للبقاء، هي التي تشرح سبب وجود الصفة (التلوين الواقي). غير أن هذا لا يعني أن التلوين الواقي كان مقصوداً من قِبَل طائر الغراوس[3].

كان التحدّي الكبير للمذهب الداروبني متمثّلاً في مفهومه للإنسان المفيد أنه نوع من بين الأنواع خلقه الانتقاء الطبيعي[4]. ولا ريب في أن للكائنات الإنسانية جميع الخصائص التي نعتبرها خصائص إنسانية، وإن في ذلك ما يميّز الإنسان عن الأنواع الأخرى. والداروينية تقدم نظرة تبدو معها جميع تلك الخصائص نتيجةً عملية تكيّف آلياتها التحتيّة هي ذاتها عند جميع العضويات، وبصورة

---

(2) انظر النظرة «الجينية الحتمية» عند ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) في كتابه الجين الأناني، Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: [n. pb.], 1976),

ونقد هذه النظرة في كتاب ستيفن روز (Steven Rose) خطوط الحياة، والبيولوجيا، والحرية، والحتمية، انظر: Steven Rose, *Lifelines, Biology, Freedom, Determinism* (Harmondsworth: [n. pb.], 1997).

(3) Jon Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: [n. pb.], 1979), pp. 1-35.

وبمقدار ما يتطلّب سلوك الحيوان شروحاً وظيفيّة لا وجود لها في علم الفيزياء، فإن هذه حجّة ضد «اختزال» علم البيولوجيا إلى علم الفيزياء.

(4) Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously* (Oxford: [n. pb.], 1986).



أساسية. والسؤال هو: ماذا حلَّ بالمركز الفريد الذي للإنسان في العالم؟ كما انخفض نظام مركزية الشمس بوضع الإنسان في الكون فانتقل موقعه من المركزي إلى المحيط، فبدت الداروينية نافية لأن يكون للإنسان وضعاً فريداً بين المخلوقات الحية، وخصصت للإنسانية علاقة أسروية مع الأنواع الأخرى.

حصل نقاش عنيف، وشاع، وكان حول السؤال: هل نحن من نسل القرود؟ وداروين لم يقترح مثل هذا النسل المباشر. كل ما قاله هو إن القرود والإنسان لهما سَلَفٌ مشترك، وإن الإنسان نشأ نتيجة الانتقاء الطبيعي، وفي زمن طويل، وكان نشوؤه مشابهاً بشكلٍ أساسي لنشوء الأنواع الأخرى جميعها.

هل تهدِّد هذه النظرية العلمية مفهومنا الثقافي للإنسان؟ تبدو الداروينية من منظور اللاهوت المسيحي التقليدي بمثابة إشكالية، هذا إذا أصرّينا على تأويلٍ حرفيّ للكتاب المقدَّس. ومن جهة أخرى، إذا رأينا أنه يجب التأويل النقدي والحرّ للكتاب المقدَّس فسنكون منفتحين للاحتفاء بنظرة تسووية مفادها أن الله خلق الإنسان عبر التطوّر. غير أننا نقول، بمعزلٍ عن المسألة اللاهوتية المتعلقة بمسألة ما إذا كان الله خلق الإنسان، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، إن لدينا مسألة أخلاقية تتمثَّل في السؤال عن آثار الداروينية على نظرتنا إلى أنفسنا، ككائنات بشرية. هل معرفتنا بأننا من نسل مخلوقات بدائية مثل القرود بالمسألة المهمة؟ هل هي مهمة، أو ليست بذات علاقة بالموضوع؟ فإذا تجاهلنا النظرة اللاهوتية، فإن ما يبقى هو النظرة التي تفيد أن الحياة، بطريقة أو بأخرى نشأت في الماضي السحيق، وإنها ستفنى في يوم من الأيام، لكننا لا نعرف متى يحدث ذلك وكيف سيكون، وما هو المعنى الإيجابي أو السلبي إذا كنا، فضلاً عن ذلك، على صلة قربى بعيدة بأنواع أخرى؟



يمكننا أن نحاجج بالقول إن الكائنات البشرية هي ما هي عليه بغض النظر عن أصلها. فنحن نبني بيوتاً ونخبز خبزاً ونكتب رسائل ونحضر حفلات موسيقية ونشن حرباً ونحب ونقنط ونعيش ونموت. نحن نقوم بهذه الأمور، جميعها ـ هذه الأشياء كلها التي تميّزنا ككائنات بشرية ـ ونفعلها باستقلال عن مسألة ما إذا كنا على قرابة بعيدة مع القرود. فالكائنات البشرية هي ما هي عليه، ولكي نعرف ما هي عليه علينا أن ندرس الإنسان وليس القرود، نعني: عندما ينشأ شيء، لنقل x من y، فإن y هي فقط y، ولم تعد x (وقد يقول البعض إنه إذا أردنا أن نعرف كيف صارت الكائنات البشرية كائناتٍ بشرية فالأنفع لنا أن نقرأ الفيلسوف هيغل وليس داروين).

ويمكننا أيضاً أن نحاجج كما يأتي: الكائنات البشرية ليست ما هي عليه بمعزلٍ عن كيفية رؤيتها لأنفسها. لذا فإن مفهومنا للإنسان ليس خارجاً عن الموضوع في هذا السياق. فعلى سبيل المثال، نحن نؤكّد وغالباً ما نؤكد أن الكائنات البشرية كائنات غيريّة أي محبة للغير، أو على الأقل يمكنها أن تكون غيرية. وبعض الناس يرون أنه من المعقول تأويل تلك الغيرية الظاهرية بأنها تعني أن جميع الكائنات العضوية التي شكّلها الانتقاء الطبيعي محكومة بجينات «أنانيّة»[5]. والجينات «الغيرية» هي «جينات خاسرة» لذا فإن الناس الذين يعيشون في زماننا تعجّ فيهم جينات الأنانية.

لن ندخل في هذا النقاش الجدلي الذي أحاط بالغيرية وبالأنانية في ضوء نظرية التطوّر[6]. سنكتفي بأن نلفت إلى النظرة التي تفيد

(5) الغيرية تعني محبة الآخرين، وضدّها الأنانية، أو محبة الذات. حول حجة الأنانية، انظر: Dawkins, *The Selfish Gene.*

(6) انظر نقد دوكنز في كتاب ستيفن روز (*Lifelines, Biology, Freedom, Determinism*).



أننا، ككائنات بشرية، لسنا ما نحن عليه وحسب، بمعزلٍ عن فهمنا الذاتي، ولكننا أيضاً بمقدار ما، نفكر بما نكون. فهويتنا ككائنات بشرية مفتوحة للتأويل. وأحد التأويلات يقول إننا أنانيّون «أساساً»، أي جينيّاً [قارن مع تأويل مماثل قال به فرويد، وهو: «أساساً» الفعل x والموقف y مختلفان عما نفكِّر، أي يجب فهمهما كتعابير عن دوافع جنسية ضمنية مقموعة]. مثل هذه التأويلات لما نكون حقيقةً قد تؤثر في فهمنا. وإذا اقتنعنا بأحد هذه الشروح عما نكون فإننا قد نبدأ بأن نعمل على مشابهتها بمقدارٍ ما.

وعلى كل حال، لا يقتصر السؤال عما نكون، لكنه يشمل أيضاً ما يجب أن نكون. فإذا اعتقدنا أن الإنسان وُجِد عبر صراع أنانيّ على الوجود، وأن العلاقات بين البشر يجب أن تكون قائمةً على المبادئ الأنانيّة، نكون قد انتقلنا بطريقة غير مشروعة من «الوجود» إلى «الوجوب» - وهي القفزة المنطقية ذاتها التي حذَّرنا منها الفيلسوف هيوم مع آخرين عديدين. وإذا خضعنا لهذه الأغلوطة المنطقية مستدلّين الوجوب من الوجود (وهي ما تدعى «الأغلوطة الطبيعية») فإننا نكون قد تجاوزنا الداروينية كنظرية علمية. ذلك هو ما يمكن أن نجده في تلك التأويلات السياسية للداروينية التي تعزِّز فيها حقوق الأنسب بحجج تطورية، معياراً لتنظيم المجتمع.

مذهب داروين والبيولوجيا الاجتماعية

النقاش حول مفهوم الإنسان مرتبط بالنقاش حول الوضعية الإبستيمولوجية للداروينية. وجرت هذه النقاشات على مستويات مختلفة، منها الأكاديمي ومنها الشعبي. وفي المناقشات الشعبية يمكننا أن نواجه مواقف من هذا النوع: إذا لم تثبت الداروينية بأنها صحيحة، علمياً، ولا يطالها شك، فإنها لن تعدو أن تكون مجرد فرضية من بين فرضيات أخرى، ونحن نعرف أن القائلين بالخلق



الإلهي الذين يؤمنون بنظرة الكتاب المقدس إلى عملية الخلق، بالمعنى الحرفي الكثير أو القليل، يملكون نظرية يمكنها أن تنافس الداروينية[7].

وفي سبيل الردّ على هذا الموقف يمكننا أن نشير إلى الحجة التي تقول بأن لا وجود لنظريات علمية فوق الشك، إذ يمكن مثلاً مراجعتها استناداً إلى معطيات جديدة تكتسب عن طريق تكنولوجيا جديدة وتطور جديد في المفاهيم. لذا، علينا أن لا نقبل بالمجادلة التي تقول بما أنه لم يتم إثبات نظرية التطوّر الداروينية بصورة نهائية، فهذا يعني إضعافاً حاسماً لها، وهو دعمٌ لمذهب الخلق المستقل. ويمثل هذا الخط من التفكير المنطقي علينا أن لا نجادل لنقول: لأن الداروينية ليست فوق الشكوك فإن أي آراء ضعيفة السَّند هي ذات صحة معادلة لها، أي: «لم تثبت الداروينية، بشكلٍ نهائي، وكذلك لم يثبت مذهب الخلق المستقل بشكلٍ نهائي، لذا فكليهما في المستوى الإبستيمولوجي ذاته».

غير أن المسألة ليست بتلك البساطة. وعلى الرغم من أن النظريات العلمية ليست معصومة من الخطأ فإن بعضها قائم على أسس أفضل من بعضها الآخر. على سبيل المثال نذكر أن الداروينية الحديثة تشكل جزءاً من ميدان علمي شامل يمتد من البحث في النشوء ويصل إلى البحث الجيني الحديث القائم على جزيء الحمض النووي (DNA molecule). وهنا، تسهم نظريات مختلفة ومناهج مختلفة في تفاعلٍ مثمرٍ ومساند متبادل مشترك. مثل هذا الدعم يعطينا الحق في النظر إلى نظرية النشوء على أنها ذات أساس علمي حسن، على الرغم من أنها ليست معصومة من الخطأ ومفتوحة للتأويل. أما

---

(7) Philip Kitcher, *Abusing Science* (London: [n. pb.], 1982).



مذهب الخلق المستقل فليس له مثل هذا النظام من الدعم المتّسق.

القول إن الله خلق الأنواع لا يعزّز بحثاً علمياً مثمراً، فهو جواب من نوعٍ آخر. وبشكل غير دقيق يمكننا القول إن العلوم الطبيعية تقوم على أسباب طبيعية، لا فوق طبيعية، على الرغم من أن الحتمية السببية في النظرية التطورية تظل محتاجة إلى الشرح، فالذين يعتبرون الله سبباً ليسوا بالباحثين العلميين، لكنهم قد يكونون فلاسفة طبيعيين. وعلى كل حال، فإذا ما زعمنا، عوضاً عن ذلك، أن أفعال الله ليست فوق طبيعية، وإنما هي حوادث واقعية، كما هو مدوّن في الكتاب المقدس، يظل علينا أن نرى أن الكتاب المقدس صادق (وواضح بشكل معقول)، وأن الله موجود، كما يذكر الكتاب المقدس. وإذا كان هذا الزعم الأخير قائماً على أساس متين، فقد يصبح بإمكاننا القول إن أصل الأنواع يمكن شرحه في نهاية المطاف بواسطة تلك الحوادث، نعني بواسطة أفعال الله. وهذا سيكون إرجاعاً لشروح من نوع علمي ـ طبيعي إلى شروحٍ من العلم الاجتماعي. وعلى كل حال نقول: سواء اخترنا المقاربة فوق الطبيعية أو المقاربة «العلمية ـ الاجتماعية» فالواضح هو أننا حدّدنا طريقنا خارج العلوم الطبيعية.

وفي الاستنتاج نقول بإنصاف إنه بالنسبة إلى التمييز بين المناطق الإبستيمولوجية المختلفة التي تميّز العلم الحديث، يبدو مذهب الخلق الإلهي المستقل ممثلاً لاضطراب فكري، أي: اليوم، وعلى الرغم من حالات الحدود الصعبة غير الثابتة، هناك تمييز لافتٌ بين الدين والعلم والأخلاق والفنون. فالنظريات الدينية مثلاً لا تجيب عن الأسئلة العلمية أكثر مما تفعل النظريات الأخلاقية أو الجمالية التي لا تجيب.

يقضي الإنصاف أن نقول إنه عندما تكون المسألة مسألة «ما هي



الكائنات البشرية، حقيقةً»، فإنه لا يمكن الوقوع إلى جواب في علم واحد، سواء أكان علم الفيزياء أم نظرية التطوّر، أو علم الوراثة، أو التحليل النفسي، أو بسيكولوجيا وظائف الأعصاب، أو بسيكولوجيا السلوك، أو الأنثروبولوجيا الاجتماعية، أو الاقتصاد والسوسيولوجيا أو . . . إلخ، ففي جميع هذه الأنظمة المعرفية هناك أجوبة يمكن أن تقدمها، أجوبة تحدّدها افتراضاتها التصورية والمنهجية. وتعددية النظرات هذه هي بمثابة «برج بابل» العلم الحديث، وهي تعددية لا نستطيع السيطرة عليها إلاّ بالإدراك المرن لافتراضات النظرات المختلفة وحدودها. والحقيقة لا توجد في رأي علمي واحد، أو في مركّبٍ من الآراء، لكننا نأمل في الوصول إلى رؤية ذات أساس مكين إذا حافظنا على تفكيرنا النقدي للمنظرات والمواقف المختلفة ذات الصلة.

قد تبدو حجّة التعدّد هذه عند البعض ملهمة ومحررة، أي: العالم متعدد الأشكال، وبلا حدود هو كذلك، وهو يستدعي جميع أنواع البحوث! وقد تبدو عند آخرين محبطة ومربكة، أي: مهمة مماهاة العالم صارت معقدّة كثيراً، وليس لها أجوبة بسيطة وواضحة! وقد تكون الحداثة «خارج الحلف»، ودافع العودة إلى براءتنا المفقودة ـ إلى الزمن الذي سبق أكلنا من شجرة المعرفة قد صار ملحّاً، ويكون هذا عندما تصير أغاني الصفّارة اللاعقلانية الجديدة مغرية في لوس أنجلوس ولندن وليس في طهران وحدها.

هناك حدود مهمة بين الأنظمة المعرفية التي تمّ تأسيسها متمثلة في محاولة توسيع نظرية التطور لتشمل دراسة السلوك الإنساني. وقد حصل هذا في علم الحياة الاجتماعي[8]، فقد درسنا لوقتٍ معين، ومازلنا ندرس، سلوك الحيوان على أساس نظرية التطوّر واستناداً إلى

(8) E. O. Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis* (Cambridge: [n. pb.], 1975).



الافتراض المفيد أن الكائنات البشرية هي نتاج التطور، حاول علماء الاجتماع شرح السلوك البشري استناداً إلى الأساس نفسه.

منذ البداية علينا أن نتذكر أن للأنظمة المعرفية المختلفة الحق في درس الظواهر ذاتها. فعلى سبيل المثال نقول إن علم الاجتماع وعلم الانسان الاجتماعي وعلم النفس الاجتماعي والتاريخ وكذلك علم الحياة الاجتماعي، كلها يمكنه أن يبحث، وبمشروعية، في السلوك الإنساني. غير أن علينا، عندئذٍ، أن نوضح افتراضاتنا التصوّرية والمنهجية، وكذلك كيف يمكنها أن تؤثر في النتيجة الحاصلة. وعلينا، عندما نذكر نتائجنا، ألاّ نقول «الكائنات البشرية هي فعلياً. . .» بل نقول «على أساس الافتراضات الآتية الموجودة في مشروع البحث المحدَّد وجدنا دليلاً مقنعاً أن. . .» ففي مثل هذه الميادين المعرفية المتداخلة تنشأ «مفردات مشوشة» إذا وظَّفنا، وبغير تفكير ملي، تصوراتٍ مستمدة من تقليد علمي في تقليد علمي آخر[9]. وفي مثل هذه الميادين المعرفية المتداخلة، وبخاصة عندما يكون الميدان جديداً نسبياً وغير مؤسس تأسيساً جيداً، فمن الأهمية بمكان أن نعرّف بعناية التصوّرات التي نستعملها، وبخاصة أن نميّز بين التصوّرات المختلفة التي تدل عليها ذات المفردات ذاتها. ويمكننا، على سبيل المثال، أن نتذكر أن النقاش البيولوجي ـ السوسيولوجي تركَّز على العلاقة بين الرجال والنساء، نعني: هل الفروق السلوكية بين النساء والرجال هي تعابير سائدة عن أدوار جنسيّة محدَّدة اجتماعياً، أم هي أشكال من التضاد مكيَّفة بالتطوّر؟ هذا نوع واحد من النقاش الواسع للتفاعل المعقَّد بين علم الوراثة

(9) وهكذا، مثلاً، يعني اللفظ «خاسر» في السياق البيولوجي الفرد العديم النسل (الذي يمكنه أن ينقل الصيغة الجينية للوالد)، بينما يعني اللفظ ذاته في سياق العلوم الاجتماعية الشخص الذي ليست له المعايير الاجتماعية المقبولة. والرابح الاجتماعي يمكن أن يكون «خاسراً جينياً»، والعكس بالعكس.



والبيئة. وغالباً ما تصاغ المسألة، مثلاً، على النحو الآتي: هل الرجال، إجمالاً، ذوو عدوانية وسيطرة أكثر من النساء؟ إذا كان الأمر كذلك فهل ذلك هو بشكلٍ رئيسي نتيجة عوامل اجتماعية أو بيولوجية تطورية؟

إن النقاش الذي تبع ظهور الداروينية لم ينتهِ سواء أكان على المستوى الإبستيمولوجي أو في النقاش العام حول الأخلاق، وحول مفهومنا للطبيعة الإنسانية[10].

أسئلة

- ناقش مفهوم الطبيعة الإنسانية في المنظور الدارويني.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Darwin, Charles. *The Origin of Species*. Harmondsworth: [n. pb.], 1985.

مصادر ثانوية

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: [n. pb.], 1976.

Kitcher, P. *Abusing Science*. London: [n. pb.], 1982.

Rose, Steven. *Lifelines, Biology, Freedom, Determinism*. Harmondsworth: [n. pb.], 1997.

Ruse, Michael. *Taking Darwin Seriously*. Oxford: [n. pb.], 1986.

Wilson, E. O. *On Human Nature*. Cambridge: [n. pb.], 1978.

(10) Michael Ruse, *The Darwinian Paradigm* (London: [n. pb.], 1989),

انظر أيضاً ريتشارد دوكنز وستيفن روز (في الكتابات الثانوية أعلاه).





الفصل الحادي والعشرون

نيتشه والمذهب البراغماتي

حياته: فريدريتش نيتشه (1844 ـ 1900) هو ابن كاهن لوثري، ترعرع في بيئة بيوريتانية تطهّرية (Puritan). وأظهر، وهو في سن مبكرة، اهتماماً بالفلسفة والموسيقى والأدب. وعندما كان تلميذاً صغيراً درس نيتشه الفيلولوجيا الكلاسيكية، وفي الرابعة والعشرين من عمره صار أستاذاً في جامعة بال (Basel). وفي عام 1879، أضطر إلى الاستقالة بداعي المرض. وألّف كتاباته الفلسفية في أحوالٍ ماليةٍ وشخصية صعبة بالسرعة التي سمح بها مرضه بالسلّ الرئوي من عام 1878 إلى عام 1888. وفي مدينة تورين (Turin) في شهر كانون الثاني/ يناير من عام 1889 تعرّض لانهيار عقلي لا خلاص منه. وخلال دراسته تعرّف نيتشه إلى الفلسفة التشاؤمية لآرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer)، وعلى موسيقى ريتشارد فاغنر (Richard Wagner) (1813 ـ 1883)، واستمدَّ من شوبنهاور فكرة الإرادة بوصفها السِّمةَ الأساسية للحياة، ووجد في فاغنر نضج المثال الأعلى الفني اليوناني. وفي عام 1888 ألقى جورج براندس (Georg Brandes) محاضرةً عن فلسفة نيتشه في جامعة كوبنهاغن، وفي العقد التاسع من القرن التاسع عشر (1890) ازداد الاهتمام بفلسفته بشكلٍ مفاجئ



ومثير من قِبل المؤلفين الأوروبيين من أمثال توماس مان (Thomas Mann)، وألبيرت كامو (Albert Camus)، وجان ـ بول سارتر (Jean-Paul Sartre)، وأوغست ستريندبيرغ (August Strindberg)، ومارتن هايدغر (Martin Heidegger) الذين يدينون لنيتشه بطرق مختلفة. وقد ترك نيتشه مخطوطات ومذكّرات عديدة غير منشورة عند موته. وبعد وفاته حرّرت أخته إليزابث فورستر نيتشه (Elizabeth Főrster Nietzsche) ونشرت تلك المخطوطات، وكانت معادية للساميّة، وفي ما بعد أصبحت نازية، فخلقت بشكل كبير الأسطورة التي تقول بأن نيتشه كان معادياً للساميّة ومؤسساً للنازية وذلك عن طريق تزويرها لأعماله. كان نيتشه، مثله مثل كيركيغارد، يحتقر «الجماهير» والطبقة البورجوازية الراضية والمثقفة. وكان كلا الفيلسوفين مقتنعين أنهما كانا يعيشان في زمنٍ آفلٍ، وكلاهما عارضا التأثيرات السائدة في زمنهما. فبالتفكير السياسي النيتشوي والكيركيغاردي انتهى «مذهب راديكالي أرستقراطي» جورج براندس، وكلاهما كانا شخصيتين مركزيتين في الفلسفة الوجودية الحديثة.

أهم أعمال نيتشه هي: (*The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*) (1872), (*Human*), (*All-Too-Human*) (1878), (*The Dawn: Reflections on Moral Prejudices* (1881), (*The Gay Science*) (1882), (*Thus Spoke Zarathustra*) (1886), (*Beyond Good and Evil*) (1886), and (*Toward a Genealogy of Morals*) (1887), نشرا بعد وفاة نيتشه (*Ecce Homo*) و(*The Will to Power*).

«مات الله» ـ العدميّة الأوروبية

كان العقد الثامن من القرن التاسع عشر (1880) العقد الزمني للتفاؤل والتقدم والتطور. وضد تلك الخلفية ذاتها أعلن نيتشه عن



اكتشافه المروّع، وهو: أعظم حدث في الأزمنة الحديثة، هو أن الله «مات»، وأن ذلك الإيمان بالإله المسيحي صار لا قيمة له ـ بدأ يلقي بظلاله على أوروبا[1]. واعتقد نيتشه أن تلك الرسالة المقلقة تحتاج إلى قرون عديدة حتى تصير جزءاً من التجربة الأوروبية، ولكن قبل ذلك ستفقد القيم التقليدية قوتها الملزمة، وستصير العدميّة الأوروبية واقعاً.

رأى نيتشه أن العدمية نتيجة محتومة لإفلاس القيم والمثل العليا. فسقوط القيم، والكشف عن طبيعتها الخرافية دفعانا إلى الدخول في فراغ لم نختبره من قبل. ورأى نيتشه أن نقطة التحول التاريخية حانت: إما أن يغرق الإنسان في بربرية حيوانية أو يتغلّب على العدميّة. غير أن العدمية لا يُقضى عليها إلا إذا عيشت حتى رمقها الأخير وتحوّلت من ثمَّ إلى ضدّها، كأن المقصود من تفكير نيتشه أن يفتح الطريق أمام شيءٍ مجهول سوف يأتي. لذا، يصعب تصنيف فكره. فهو في مرتبة مفكرين مثل باسكال (Pascal) وكيركيغارد وماركس ودوستويفسكي (Dostoyevsky). كان جميعهم مختلفين، وبشكل جذري، لكنهم جميعاً مثل «خراف تضحيةٍ في أزمانهم»، تركوا علامات على تغيرات في أحوال الإنسانية في عهود زمنية كبرى[2].

كان الفلاسفة، قبل نيتشه، ينظرون إلى العالم والتاريخ أن لهما معنى، وأنهما عقليان وعادلان. وأن للوجود غاية ومعنى، فهو ليس أعمى وعرضيّاً، فهناك نظام عالمي أسسه الله. والعالم ليس فوضى، ولكنه عالم منظَّم تحتلُّ فيه الكائنات الإنسانية مكاناً ذا مغزى. غير أن

---

(1) Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke II (Schlechta), p. 205, Trans. from the German by R. W. and G. S.

(2) Karl Jaspers, *Nietzsche and Christianity*, Trans. by E. B. Ashton (Chicago: [n. pb.], 1961).



ذلك المفهوم للإنسان وللوجود هو الذي تداعى بنظر نيتشه. فهو لم يرَ ذلك المفهوم ممثّلاً صورةً صادقةً عن الواقع: النظرات الكونية الفلسفية والدينية لم تكن سوى تعابير عن حاجة الإنسان لتجنّب الفوضى، فلا يقدر البشر أن يعيشوا من غير «تزوير» مستمر للعالم.

تلك النظرة التي تعتبر العالم فوضى تكشف عن حالة نفسية أساسية في فلسفة نيتشه، فالعالم بلا نظام، فهو لعبة يلعبها القضاء والقدر. ولوصف المسألة بطريقة أخرى نقول إن تفكيرنا يتطلّب، دائماً، صورة وبنية منطقيتين صارمتين. غير أن الواقع لا صورة له، إنه فوضى. وقد اضطرنا تهديد الفوضى إلى خلق معنى، إلى أن نصير بالنتيجة «فنانين ميتافيزيقيين». ونحن نضفي شكلاً على وجودنا ونضيف «معنى» و«هدفاً» بغية البقاء. وما الأنظمة الفلسفية والنظرات الكونية سوى خرافات تنفع في تأمين وجودنا. غير أن للإنسان قدرةً خاصة على النسيان: فالبنية التي نحن نضيفها إلى العالم وتفهم، تدريجياً، على أنها بنية العالم ذاته، وكنظام خلقه الله. وذلك افتراض رمى إلى توفير السلام والأمان.

وبينما راح الله يفقد القيمة والسلطة رحنا نبحث عن نجوم هدايةٍ أخرى تحلّ محله، مثل: الأمر المطلق اللاشرطي والعقل الهيغلي وهدف التاريخ... إلخ. فالعدمية هي طريقة في التفكير، وحالة بسيكولوجية نشأتا كنتيجة مباشرة للشك الذي يفيد عدم وجود سلطة أخلاقية خارجية أو داخلية بالمعنى الحقيقي. والشعور بفقدان القيم يصيبنا بذعر عندما ندرك أن الوجود لا يمكن تأويله بالتصوّرات مثل «القصد» و«الوحدة» و«الغاية» و«الحقيقة». هذه المقولات المثقلة بالقيم هي التي أضفناها نحن إلى العالم ـ وعندما نهجرها يظهر العالم عالماً عديم القيمة.

وربما كان من الملائم أن نؤول ذلك بوصفه شكلاً من «الاغتراب الفلسفي» متّسقاً مع خط فويرباخ وماركس، فالأنظمة



الميتافيزيقية تعبر عن الاغتراب الفلسفي للإنسان. لذلك أراد أن يعيد إلى الكائنات الإنسانية ما «خسروه بالاغتراب»: «كل الجمال والسموّ اللذين منحناهما للأشياء الواقعية والخيالية سوف أستردها بوصفها ملك الإنسان وإنتاجه»[(3)].

الرأي المفيد بأن العالم عديم القيمة لا يعني أنه يملك «قيمة قليلة»، أو «لا قيمة فيه» تقريباً. وبكلام دقيق نقول إن الادعاء بأن العالم له قيمة هو ادعاء لا معنى له، هو مثل الادعاء بأن الأعداد لها لون أو وزن. ويبدو أن نيتشه اعتقد أن فكرة القيمة لها صفة علائقية: فزعمنا بأن x لها قيمة هو تعبير عن تقييمنا نحن أو هو قول وصفي من النوع الآتي: «جون يضفي قيمة على x». فالزعم بأن x لها قيمة في ذاتها هو زعم لا معنى له[(4)].

وهكذا، عنى نيتشه بالعدمية نظرة إلى العالم تحرّره من الوهم. ففكرة «موت الله» توقظ عند نيتشه فهماً جديداً للعالم لا بداية له ولا هدف. وفي التقاليد المسيحية ترسو الأخلاق والحقيقة بثبات في الله. لذا إذا مات الله فإن أساس الأخلاق والحقيقة يتداعى. فلا شيء «حقيقي، وكل شيء جائز». ومهما يكن من أمر فإن العدمية لم تكن كلمة نيتشه الأخيرة: على شخصية كتاباته زرادشت (Zarathustra) أن يتغلّب على الله والعدمية وعلى الفراغ الوجودي. وشرط ذلك أن نضع حيواننا «المفيدة» خلف ظهورنا.

نقد الميتافيزيقا والمسيحيّة

بدت المسيحية لعيني نيتشه «أفلاطونية شعبية»، وتبسيطاً

---

(3) Friedrich Nietzsche, *Nachlass* (*Der Wille zur Macht*), Werke III (Schlechta), p. 680, Trans. from the German by R. W. and G. S.

(4) Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: [n. pb.], 1965).



للميتافيزيقا الغربية. فالإدراك الغربي النافي للحياة يظهر في المسيحية وفي الميتافيزيقا: ففُهِمَ ما هو حسّي وأرضي في ضوء أفكار أو في ضوء الله، وفي ضوء عالم «سماوي»، «أصليّ» و«حقيقي». فما هو أرضي جُرِّد من قيمته بوصفه «غير حقيقي» أو «مزيّفاً» أو «وادي دموع». تفكير نيتشه كلها كان موجَّهاً لقلب هذه النظرة رأساً على عقب. والنتيجة كانت تصوّره لفكره الخاص بأنه أفلاطونية معكوسة، أو إعادة تقييم جميع القيم.

وعندما كان نيتشه يشير إلى الله لم يكن يفكر بشكل رئيسي بسلطة دينية، بل بموضوعية القيم باستقلال عن الإنسان، أي: على الرغم من أن جميع القيم والمعايير الأخلاقية من الله. لذا كان للأخلاق أساسٌ ديني. غير أن «موت الله» عند نيتشه عنى إلغاء جميع أشكال التجاوز القيمي، وإعادة الاكتشاف أن القيم مخلوقات إنسانية، والدين والأخلاق والفلسفة أعراض للاغتراب الإنساني. وإن تدمير أشكال الفهم تلك يسمح لنا أن ننظر إلى الإنسان بأنه الخالق لكل ما عبده وانحنى أمامه لألفين من السنين تقريباً. وتبع نقد المسيحية نقدٌ للميتافيزيقا. فقد رأى نيتشه أن الميتافيزيقا ترفض حقيقتنا الأرضية بوصفها غير موجودة [الفيلسوف بارمينيديس] أو غير حقيقية (أفلاطون). فما اعتبره التقليد الفلسفي وجوداً فعلياً، و«جوهراً» ليس موجوداً. والموجود الوحيد هو صيرورة العالم المنظور وتغيّره. فلا وجود لجوهرٍ أو حقيقة فعلية وراء المكان والزمان، ولا وجود لعالم معقول، ولا لأفكار أزلية. فالموجود الوحيد هو العالم الحسّي الذي يتكشّف في المكان والزمان، ذلك هو العالم الحقيقي. لذا يحذِّر زرادشت قائلاً: «أناشدكم يا إخوتي، ظلوا مخلصين للأرض ولا تصدّقوا من يحدثونكم عن آمال سماوية! فهم أسرى، سواء أعرفوا ذلك أم لم يعرفوا. وهم يزدرون



الحياة مفنين أنفسهم ومسممينها... اتركوهم في سبيلهم!»(5).

عالمنا الأرضي لا يعرف ما هو أبدي أو ثابت: فالكل في حركةٍ، وزمنٍ، وصيرورةٍ و«ليس سوى ذلك». لذا قال نيتشه بصواب هيراقليطس بشكل أساسي، فالوجود الذي لا يتغير خرافة فارغة، فكل شيء في جريان: وما يدعى بالعالم «الحقيقي» كذبة. والنتيجة هي أن نيتشه قَلَبَ الافتراضات الميتافيزيقية الأساسية في العالم الغربي رأساً على عقب. فالميتافيزيقا، ومنذ البداية، ثنائية قوامها انقسام بين عالم حسي متغير وعالم ثابت متجاوز له (حيث يمكن القول إن الموجود الحقيقي لا يتغير، والمتغير ليس بموجود). وقد استهدف نيتشه التغلّب على ذلك التناقض بين الصيرورة والوجود الحقيقي. فالميتافيزيقا، كما فهمهما، جرّدت العالم الذي كشف عن نفسه من قيمته واستبدلته بعالم خيالي خرافي، يزعم أنه العالم الحقيقي. الفلسفة لا تثق بالحواس (انظر أفلاطون)، لأنها تظهر لنا ما هو متحوّل، وهي ترى العدو الرئيسي للفكر في الحواس وفي ما هو محسوس. ولمّا كان ما هو أبدي وباقٍ غير موجود في العالم الحسّي، فإن الفلسفة لجأت إلى عالم متجاوز لذلك العالم مجهّز بأعلى الصفات. وكان البناء الميتافيزيقي كما يأتي: تقسم الميتافيزيقا الوجود إلى ثنائيات مثل «الظاهر» و«الوجود»، و«الجوهر»، و«شكل التجلّي»، و«الوجود في ذاته» و«الوجود عندي»، و«أصلي»، و«زائف»، و«روح»، و«جسد». وبهذه الطريقة بنت الميتافيزيقا سلسلة من التضادات الثنائية ينظر إلى أحد أطرافها بأنه موجب الطرف والثاني سالب. الروح مثلاً لها قيمة موجبة، وللجسد قيمة سالبة. وكل شيء يحصل على مرتبته بتعابير

---

(5) Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. by Marianne cowan (Los Angeles: [n. pb.], 1957), p. 5.



الوجود. لذا فإن الميتافيزيقا تؤسس علاقات هرمية بين الظواهر المختلفة، وكل مرتبة [كما هو الحال عند أفلاطون أو الأكويني] تحدُدها مسافتها من الموجود الأعلى الذي ندعوه عادةً «فكرة الخير» أو «المطلق» أو «الله». وهكذا فقد كان الفهم بأنه يجب أن تُحدَّد الظواهر المختلفة بمقياس مطلق. غير أن الإدراك بأن «الله مات» يجعل التغلّب على ذلك الفهم للوجود، كما هو وارد في النظريتين الثنائتين الأفلاطونية والمسيحية، ممكناً.

ما رفضه نيتشه برفضه «الله» والمسيحية هو الأنطولوجيا الأخلاقية، والأخلاق الأنطولوجية تعني النظرة التي تفيد أن الباقي هو خير في الوقت ذاته، وأن مهمّة الإنسان الأخلاقية يجب اعتبارها فوق ما هو حسّي [حاجات الحياة] وأن تتجه نحو الأفكار المقدّسة. اعتبر نيتشه الثنائية أعظم أخطار الإنسان لأنها تؤدي إلى تحوّلٍ عن الحياة. وقد انتهى صراع نيتشه ضد «الله»، أي الثنائية بنظرةٍ إلى الحياة تميَّزت بالسذاجة واللعب والبراءة. وهو ذلك الذي اعتبره «إعادة تقييم لجميع القيم»، وتصويباً لغلطة البشرية الكبرى.

غير أننا نسأل: ألم يكن نيتشه عندما قَلَبَ الميتافيزيقا رأساً على عقب موظِّفاً ما كان قد رفض؟ ألم يكن مستعملاً التمييز ذاته الذي حاربه؟ هل اعتبر ما هو أرضي أصلياً، وأن ما هو ميتافيزيقي مجرد خيالي؟ أو كان يدشّن طريقة جديدة في التفكير منفصلة جذرياً عن التقاليد الفلسفية؟

الفلسفة الأخلاقية

فلسفة نيتشه الأخلاقية هي، بشكل رئيسي، محاولة لشرح الظواهر الأخلاقية بطريقة بسيكولوجية. فهو لم يقل شيئاً عما يجب أن يحل محل الأخلاق المدمَّرة وكيف تؤسس الأخلاق الجديدة.



وأكّد نيتشه القول بأن لا وجود لظواهر أخلاقية أو غير أخلاقية في ذاتها. وفي هذه النقطة يذكرنا موقفه بالفيلسوف هيوم: لا وجود إلاّ لتأويلين أخلاقيين للظواهر. وقد تباهى نيتشه لكونه أول من أدرك عدم وجود «حقائق أخلاقية». كذلك لا تنفع صيغنا الأخلاقية في وصف العالم. فالأخلاق مثل سترة السجين أو المجنون: عبارة عن وسيلة مفيدة لحفظ المجتمع وتجنّب القوى الهدّامة. والأخلاق تستعمل فكرة الخوف وفكرة الأمل - ومن بين أقوى الاختراعات النعيم والجحيم. وفي نهاية المطاف استبطن الإنسان آليات القمع فصارت له ضميراً.

في كتابه ما وراء الخير والشرّ (*Beyond Good and Evil*) أعلن نيتشه عن اكتشافه نمطين أساسيين من الأخلاق هما: «أخلاق السيّد» و«أخلاق العبد». وصائب القول إنهما ممتزجان في جميع الأشكال العليا للحضارة، وأنه يمكن الوقوع إلى عناصر من كليهما في الشخص نفسه. ويمكن وضع التمييز بشكل أساسي كما يأتي: في أخلاق السيد «الصالح» يعادل «النبيل» و«البارز» و«الشهم»، و«السيء» يعادل معنى «المحتَقَر». أما في أخلاق العبد فإن مسألة الصالح والطالح ذات صلة بما يخدم الضعفاء «وفقراء الروح». وترفع صفات مثل العطف والتواضع والرحمة إلى فضائل، ويُعَدُّ الفرد القوي والمستقل خطراً و«شرّاً»... وينظر بمقياس أخلاق العبد إلى الخير في أخلاق السيّد على أنه شر ولاأخلاقي، وهو من ناحية أخرى مبنيٌّ على الضعف والخضوع. لكنه على الرغم من أن الأسياد أقوياء، فإن العبيد أذكى منهم بكثير. ومع أن العبيد لا يتجاسرون على مواجهة الأسياد في الميدان المفتوح فإنهم يحاولون ترويضهم بإبراز قيمهم الأخلاقية واعتبارها مطلقة: «فتكون بداية ثورة العبيد في الأخلاق عندما



يتحوّل الاستياء (Ressentiment) ذاته إلى استياء خلاق ويولّد قيماً»[6].

وهكذا فإن العدوانية عند الفقراء المحرومين لا يعبر عنها بشكل مباشر ولكن بشكل غير مباشر. وقد رأى نيتشه في المسيحية أفْعَل مدمِّرٍ لأخلاق السيد. فالمسيحيون يمتدحون صفات الضعف والتواضع والحِلْم، ليس لأن المسيحيين يحبونها، وإنما يعود ذلك إلى حقدٍ دفين للقوة وللكبرياء في الحياة وللتأكيد للذات. وبسبب «الرعب الروحي» صارت أخلاق العبد، التي كانت أصلاً منظوراً واحداً، مقبولةً من كل واحدٍ كمقياس عالمي: الأسياد يتخذون مقياس العبيد لأنفسهم. وأدّت «إعادة تقييم القيم» إلى كراهية ذاتية شديدة عند الأرستقراطيين الطبيعيين، فبدأوا يكرهون أقوى رغباتهم وعواطفهم.

ولم يذرف الضعفاء سوى دموع التماسيح عندما فرض على الآخرين أن يعانوا ألماً. ورأى نيتشه أن الفرح بالمعاناة إنساني، ولم تعتبر الإنسانية قط أن البربرية تستحق الازدراء: «فأن ترى إنساناً يعاني أمر جميل، وأن تسبب المعاناة لإنسان أجمل - ذلك رأي قاسٍ، لكنه رأي قديم وقوي وإنساني، كله إنساني. . . فحيث لا توجد قسوة وحشية لا يوجد احتفال بعيد. ذلك ما علمتنا إيّاه أقدم وأطول حقبة زمنية في التاريخ البشري - وكذلك العقاب له أيضاً مثل تلك الجوانب الاحتفالية القوية!»[7].

ذلك كله لا يعني أن نيتشه كان مدافعاً عن عدم العاطفة وعن

---

(6) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Ed. by Keith Ansell-Pearson, Trans. by Carol Diethe (Cambridge: [n. pb.], 1995), p. 21.

(7) المصدر نفسه، ص 46.



الوحشية. فما أراد هو أن يبين مدى التعقيد الذي يمكن أن يكون عليه الكثير من رغباتنا، ومقدار الفرح الدفين الموجود في وعدنا خصومنا بعذاب أبدي!

قلنا إن الضعفاء في نظر نيتشه جعلوا الأقوياء يقبلون قوانينهم الأخلاقية. وقد أنتج ذلك ظاهرةً بسيكولوجية لافتة: عندما لا يعود الأقوياء قادرين على تحويل عدوانيتهم إلى الخارج فإنها تدفع إلى الداخل وتصير مقنعةً بطرقٍ جديدة غير متوقعة: «كل الغرائز التي لا تُفرَّغ في الخارج تتحول إلى الداخل ـ وهذا ما أسميه الإدماج الذاتي في الإنسان»[8]. ويتبع ذلك ما نسميه الروح:

«كل العالم الداخلي الممتد أصلاً بشكل رقيق بين طبقتين من الجلد، وسَّع نفسه وتمدَّد وتعمَّق، وصار عريضاً وارتفع بالنسبة إلى درجة إعاقة التفريغ الخارجي لغرائز الإنسان. تلك هي المتاريس الرهيبة التي حمت بها منظمات الدولة نفسها ضد الغرائز القديمة للحرية»[9].

هل عنى نيتشه أن علينا أن نسمح لعواطفنا ودوافعنا أن تنطلق من عقالها وتتعدى الخير والشر؟ فهل علينا في المجال الأخلاقي أن نتبنّى موقفاً يشبه موقف دعه يعمل؟ كان نيتشه يرى أن الأخلاق كلها، بما فيها ما يتعدّى الخير والشر، تتضمَّن بعض الطغيان على «الطبيعة». وذلك ضروري، فمن دون الأخلاق لا وجود لما يستحق الحياة. فلا الفن ولا الشعر (ناهيك بالفلسفة الكبرى!) ممكن أن يكونا من دون مقدارٍ معين من الإكراه، ومن دون موقف زهدي من الحياة. فالنقطة الأساسية هي في انضباط العواطف والرغبات وليس

---

(8) المصدر نفسه، ص 61.

(9) المصدر نفسه، ص 61.



في تجفيفها وإنما في تهذيبها. والتسامي (Sublimation) هو المفتاح. وكان نيتشه يعتبر الإنسان ذا الحوافز المتطرفة «لا إنسانياً» لأنه لم يتعلَّم فن التسامي بحوافزه، كما هو الحال في العمل في العلوم والفنون. غير أن مثل هذا الإنسان يظل أفضل من «المسيحي المخصي» الذي يفتقر إلى ما يتسامى به ويخلقه، في نهاية الأمر. وبالسيطرة الذاتية يتمكن الأقوياء من البشر أن يحققوا أنفسهم بطريقة إيجابية. لم يرد نيتشه «الرجوع إلى الطبيعة»، وإلى التعبير البدائي عن العواطف. ذلك كله يمهِّد الطريق لمثال نيتشه الأعلى وهو: الإنسان الأعلى (Übermensch)

الإنسان الأمثل وإرادة القوّة والعود الأبدي

لم يعطنا نيتشه إشارات كثيرة لكيفية وجوب فهمنا نظريته في الإنسان الأعلى. فكلا القيصر ونابليون [ناهيك بهتلر و«العرق» الآري] اتُّخِذا مثلين عما يعنيه الإنسان الأعلى. غير أن هذين المثلين غير ملائمين كثيراً. «فالقيصر الروماني» صار أول إنسان أعلى عندما منحت «روح المسيح» له[10]. كذلك لم يتصرف نابليون تصرف إنسانٍ مثالي. فكان نيتشه يرى نابليون «تأليفاً جمع بين وحشٍ (Unmensch) وإنسان عالٍ[11]»، كما لم يعبر نيتشه عن حبّ خاص «للعرق الآري» سواء أكان من المعادّين للسامية أو من الألمان[12].

(10) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: [n. pb.], 1968), p. 513.

(11) *Genealogy of Morals*, p. 36.

(12) كتب نيتشه عن أصدقاء فاغنر (Wagner) في بيروث الألمانية (Bayreuth)، قال: «ليس الإجهاض هو الضائع، ولا المعادي للسامية. يا مسكين يا فاغنر! فإلى أي مر وصل! الأفضل أن يكون بين الخنازير! لا بين الألمان!»، انظر: Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Translated with Notes by R. J. Hollingdale (London: [n. pb.], 1992), p. 60, =



والذي كان الأقرب إلى مثال الإنسان الأعلى النيتشوي هو غوته. كان غوته مدفوعاً بعواطف قوية، لكنه تغلّب على نفسه. «فقد أراد الكلّية فحارب ضد انقسام العقل والحساسية والشعور والإرادة (كما كان التعليم في أرهب التقاليد المدرسية عبر كَنْت ـ نقيض غوته)، فانضبط في كلٍّ غير منقسم وخلق نفسه»[13]. ورأى نيتشه غوته متساهلاً، لا بسبب الضعف، بل بفعل القوة. فلم يكن ألمانياً، لكنه كان أوروبياً. وغوته هو الشخص الذي قال نعم للحياة. ومثل هذه الروح الحرة لا تنكر الحياة بل تتقبّلها. «غير أن مثل هذا الإيمان هو الأعظم. وقد عمدّته باسم ديونيسوس[14] (*Dionysos*)».

وقد قصد بأعظم كتابات نيتشه تحفته الرائعة هكذا تكلم زرادشت (*Thus Spoke Zarathustra*) أن تربط رؤيته الفريدة عن الإنسان الأمثل والمستقبل. كان زرادشت التاريخي [زرواستر (Zoroaster)] يعتقد أن العالم ساحة حرب بين الخير والشر. وقال نيتشه إنه لمّا كان زرادشت هو أول من ارتكب ذلك الخطأ فلا بدّ أن يكون هو الأول الذي أدركه[15]. وكانت النتيجة هي أن زرادشت صار المنافح عن مفهوم جديد للقيم:

هناك الكثير من الأشياء التي يدعوها شعب واحد جيّدة، ويدعوها شعب آخر سخيفة ومعيبة. ووجدت أشياء كثيرة تدعى في

▭ ويقدم و. كوفمان (W. Kauffmann) وصفاً «لأسطورة نيتشه» (أي نيتشه بوصفه أول نازي) ووجهة نظره الخاصة بالعرق، انظر: Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ: [n. pb.], 1968), pp. 3-21, 284-307.

(13) Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Werke II (Schlechta), p. 1024, Trans. from the German by R. W. and G. S.

(14) المصدر نفسه، ص 1025.

(15) Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 98.



مكان ما شراً بينما تزيّن بالألقاب الأرجوانية في مكان آخر... والحق يقال إن البشر هم الذي يصفون لأنفسهم كل ما هو خير وما هو شر.. لكن الأشياء لا قيمة لها إلى أن يصنفها الإنسان بغية البقاء، فهو الذي خلق الهدف والمعنى!... وهناك ألوف الأهداف حتى الآن، وحده نير آلاف الرقاب مازال ناقصاً ـ الهدف الوحيد كان لم يزل ناقصاً. فليس للإنسانية هدف حتى الآن»[16].

أخذ زرادشت (نيتشه) على عاتقه مهمّة وضع وتطوير ذلك الهدف الواحد، وهنا تجد فكرة الإنسان الأمثل (Übermensch) موقعها: «الإنسان الأمثل هو هدف الأرض»[17]. الإنسان هو ما يجب التغلّب عليه. فهو ممتدٌ بين الوحش والإنسان الأمثل. وما يُحَبُّ في الإنسان هو أنه يتجاوز ويهبط. فليست القيمة الإنسانية ماثلةً في ما نحن عليه، بل في ما يمكن أن نصير. ولكي نتطور في اتجاه الإنسان الأعلى علينا أن نتخلّص من كل ما هو إنساني، وكل ما هو مفرط في إنسانيته.

قد تكون لدينا فكرة عما نحتاج أن نتخلّص منه. فما ينقصنا هو خاصة إيجابية، هذا إذا لم نكن راغبين في استعمال غوته معياراً، وكذلك نحن نفتقر إلى أن نوضح مقدار طاقتنا. وقد يكون نيتشه نفسه شعر بذلك النقص، عندما قال: «لم يوجد إنسان أمثل بعد. لقد رأيت البشر وهم في عريهم، عظيمهم وصغيرهم، فوجدتهم مازالوا متشابهين. والحق أقول إني وجدت حتى أعظمهم مفرطاً في إنسانيته»[18].

أعلن زرادشت، أيضاً، عن فكرة العود الأبدي لجميع الأشياء. وتفيد هذه الفكرة، بشكل تقريبي، أن كل شيء يكرّر نفسه في دورة

---

(16) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 62-65.

(17) المصدر نفسه، ص 5.

(18) المصدر نفسه، ص 106.



لامتناهية. ونقع إلى هذه الفكرة، أيضاً، في الفلسفة السابقة لسقراط، وعند الرواقيين، وفي الفلسفة الهندية القديمة، وتعني: سيعود سقراط وأفلاطون، وسيظهر كل شخص من جديد مع أصدقائه وأعدائه وينجزون الأعمال ذاتها، ويعانون المصير ذاته.

قد تبدو تلك الفكرة مذهلةً، لكن نيتشه ارتضاها كفرضية، و«كاختبار فكري». وهي مبنيّةً على الفكرة التي تفيد أن كل شيء يحدث وفقاً لقوانين طبيعية منيعة فليس يمكن انتهاكها. وكفرضية علمية تعتمد فكرة العود الأبدي على سلسلة من افتراضات ذات إشكالية: فعلينا أن نفترض وجود عددٍ محدود من العوامل التي تحدِّد جميع العمليات في الطبيعة. وعلى أساس هذا الافتراض تكون النتيجة المنطقية وجود عدد محدود من التركيبات الممكنة، وعندما يكتمل العدد تتكرر التركيبات السابقة، ويكون الافتراض هو أن الكون محدود[19].

قد يكون معظم اهتمام نيتشه موجهاً إلى المعنى العملي للعقيدة. فهي على سبيل المثال، ليست متّسقة مع الفكرة المفيدة أن التاريخ له هدف نهائي. وفضلاً عن ذلك، فإنها تتضمن انفصالاً عن النظرة الخطِّية الغائية إلى التاريخ (المسيحية أو الماركسية). وقد تكون العقيدة مؤيِّدة لوجهة النظر الرواقية، ومتجاوزة الاستياء وأفكار الانتقام ـ وقد تكون متضمنةً ما يفيد أن علينا أن نوفِّق أنفسنا مع الرؤية التي تقول إن مهمتنا في العالم سيزيفية (Sisyphean) (ولانهاية لها).

---

(19) إعادة الإنشاء لهذه إشكالية، فقد لا يكون نيتشه فكر في أن الأفراد أنفسهم سيعودون، وإنما النوع ذاته من الأفراد. وأيضاً، قد يكون نيتشه اعتبر عقيدة «العود الأبدي» شكلاً من العدمية: «هذا هو أكثر أشكال العدمية تطرفاً: العدم [اللامعنى]، أبدياً!»، انظر: Nietzsche, *The Will to Power*, p. 36.



صيغة العظمة التي أراها للإنسان هي (amor fati) أي أن لا يريد الإنسان شيئاً إلا ما هو، لا في المستقبل، ولا في الماضي، ولا في الأبدية كلها. وليس ذلك لمجرد تحمّل ما يحدث بالضرورة، ولا للتظاهر بذلك ـ فالمثالية كلها كذبٌ هي في وجه الضرورة ـ بل لحبّه[20].

وعلى الأقل نقول إن عقيدة العود الأبدي لجميع الأشياء تحررنا من الميتافيزيقا التقليدية والمفاهيم الدينية التي تعد بالسعادة والنعيم في المستقبل. كما يبدو أنها تتضمن فكرة أن الأبدي واللامتناهي لا يوجدان إلا في هذه الحياة: **فهذه الحياة هي حياتك الأبدية!** ما يزيد من الإشكالية هو أن هذه النظرية تبدو متعارضة مع نظرية الإنسان الأمثل. فهل ثمّة معنى في إرادة التغلّب على «الإنسان الأخير» وخلق الإنسان الأمثل، إذا كان البشر مجرد أشخاص يكررون أنفسهم في دورة أبدية؟

يركّز جانب كبير من تفكير نيتشه على تصوّر **إرادة القوة**، ولكن قلّما خضع هذا التصوّر لتحليلٍ عميقٍ مماثل كما خضعت التصوّرات التي هاجمها نيتشه. يبدو أن نيتشه اعتقد بأن البشر لا يرغبون في «اللذة» أو بما هو «نافع» قبل أي شيء آخر. كذلك لا يرغب البشر في التحرر من شيءٍ، وإنما الحرية في تحقيق ذواتهم، وفي اختيار «أسلوب حياة». وذلك يحصل على شكل إرادة القوة. غير أن القوة هنا لا تعني التسلّط على الآخرين، بل سلطة الإنسان على نفسه. ويعبر عن إرادة القوة على صورة إرادة المعرفة، أيضاً، أي الغريزة التي تؤدي إلى تنظيم الفوضى، والسيادة على المحيط وتحويله.

وقد يتّخذ ذلك التصوّر أحياناً طبيعة أنطولوجية، فتصير إرادة

(20) Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 37-38.

القوة هي القوة التي تضفي شكلاً على الوجود. وبمقدار ما تكون إرادة القوة هي إرادة شيءٍ في المستقبل، فإن هذه الصورة العقلية تتعارض مع عقيدة العَوْد الأبدي للشيء ذاته. مسألة كيف يمكن التوفيق بين هذه الصور مسألة نزاع جدلي في أبحاث نيتشه.

الإبستيمولوجيا

قبل أن نختتم هذا الفصل، سوف نراجع أفكار نيتشه ونفحص تصوراته للحقيقة. رأى نيتشه أن جميع الأنظمة الميتافيزيقية تعابير عن إرادة القوة. والشيء ذاته ينطبق على العلوم. وهي، في الوقت ذاته، عبارة عن «خرافات»، نعني إنشاءات فكرية نفرضها على الواقع، وسريراً بروكروستيّاً[*] (Procrustean) بقياسه نحرِّف الواقع لخدمة حاجاتنا. وتلك الأنظمة هي «مساعد فيزيولوجي لحفظ نوع معين من الحياة»[21]. فكل شيء إن هو إلا وجهة نظر وخرافة. ووجهات النظر مبنيّة على تقييمات. والتقييمات الأخلاقية تأويلات، وعلامة حالةٍ فيزيولوجية.

لقد اعتقد نيتشه بوجود رابطة بين المعرفة والمصلحة[22] وفي الوقت ذاته اختزلت المسائل بمعنى طبيعي - بيولوجي. وثمّة مسألة أخرى تنشأ أيضاً: ماذا عن نظريات نيتشه الخاصة ذاتها؟ هل هي الأخرى خرافات؟ وهل يمكن لنظريات نيتشه أن تتجنّب الاتهام بأنها

(*) Procrustes: كان لصّاً يونانياً يمطّ أرجل ضحاياه أو يقطعها ليجعل طولهم منسجماً مع سريره. ومغزى التشبيه هو إحداث التناسب أو التجانس بوسائل عنفية أو اعتباطية من دون أي اعتبار للفروق الفردية والظروف الخاصة.

(21) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke II (Schlechta), p. 569, Trans. from the German by R. W. and G. S.

(22) قارن النظرة المفيدة أن حاجات الحياة الأساسية مرتبطة «بالمصالح المعرفية» (انظر الفصل 27، هابرماس من هذا الكتاب).



وجهات نظر نسبية، وتقدم لنا الحقيقة عن العالم بمعنى مطلق؟ نيتشه ينفي بقوة الاحتمال الأخير - وقد ذهب بعيداً إلى حدّ الشك بالحقيقة. أليس الاعتقاد بوجود الحقيقة اعتقاداً ميتافيزيقياً؟ قال:

«ثقتنا بالعلم تقوم دائماً على إيمان ميتافيزيقي. ونحن الذين نملك المعرفة، والذين لا يقولون بوجود آلهة، والمعادون للميتافيزيقا، نحن أيضاً أخذنا نارنا من المشعل ذاته الذي أشعل الإيمان القديم لألف سنة، الإيمان المسيحي الذي ينتمي أيضاً لأفلاطون، والذي قال بأن الله هو الحقيقة، وإن الحقيقة مقدسة. ولكن ماذا لو لم يعد أحد يؤمن بهذا المعتقد بشكل متزايد؟... ولو أن الله تبيّن أنه كذبتنا الأقدم؟»[23]

وقال نيتشه إننا في اللحظة التي ننكر فيها الإيمان بالمقدّس فإن مسألة جديدة تنشأ: مسألة قيمة الحقيقة، «إذ ستوضع قيمة الحقيقة بشكل مؤقت موضع الشك»[24]. عندها ما يكون معيارنا إذا لم يكن الحقيقة ذاتها؟

وهكذا يبدو أن لنيتشه تصورين للحقيقة. ومن الوجهة التقليدية، نحن نفهم الحقيقة بأنها مطابقةٌ بين قولٍ وواقع (وما تفيده هذه المطابقة كان مثار جدلٍ منذ زمن أفلاطون). وغالباً ما يسمى ذلك التطابق، بالتصوّر التطابقي للحقيقة. ولا ريب في أن على نيتشه أن يرفض ذلك المفهوم للحقيقة. والسبب المعطى لا يخلو من معنى، وهو: لا وجود لوقائع حيادية يمكن أن تتطابق معها نظرياتنا. فكل ما يُدعى وقائع هي «مُثقلة بالنظريات». وكل ما يدّعى وقائع صافية أو «أوصاف حيادية» إنْ هو إلاّ تأويل خفي، ووجهة نظر إلى جانب

---

(23) Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, p. 208, Trans. from the German by R. W. and G. S.


(24) *Genealogy of Morals*, p. 120.



سلسلة من التأويلات الأخرى. فبهذا المعنى لا بدّ من أن تكون نظريات إرادة القوة والعود الأبدي خرافات، هي الأخرى. إذ ما الذي يميزها عن الخرافات الأخرى؟ وبأي معنى يعتقد نيتشه أن تلك النظريات حقيقية (إذا لم تكن هنا إمكانية للتطابق)؟ وكان الجواب هو أن بعض التأويلات «تخدم الحياة»، فهي نافعة للحياة ولتأكيد الحياة. وقد وجد نيتشه نظرياته حقيقية بذلك المعنى، فهي ليست حقيقية بمعنى أنها تعبر عن حقيقة العالم (لأن نيتشه لا يعتقد بمثل تلك الحقيقة)، لكنها حقيقية بمعنى **نفعها للحياة**. وهذا ما يمكن أن نسميه **التصوّر البراغماتي للحقيقة**، وتلك هي الكيفية التي علينا أن نفهم بها تعريف نيتشه المشهور للحقيقة بوصفها «نوعاً من الخطأ لا يمكن لنوع معين من أنواع الحياة أن يعيش من دونه. فقيمة الحياة هي القولّ الفصل في نهاية المطاف»[25].

غير أن ذلك التصوّر البراغماتي للحقيقة لم يحلّ المسألة؟ فأنّى لنيتشه أن يعرف ذلك عن الحقيقة؟ وعن أي نوع من البصيرة نتحدث؟ وفضلاً عن ذلك ادّعى نيتشه أن العالم هو في ذاته فوضى. لكن ألم يكن عندئذٍ مستعملاً مطابقة الحقيقة التي انتقدها؟ فإذا كان يدعي أنه يعرفها، فلا يستطيع أن يرفض، في الوقت نفسه، جميع النظريات الموضوعية عن الحقيقة: فالزعم بأن «العالم في ذاته فوضى وبلا نظام وهدف» لا يكون صادقاً إلاّ إذا كان العالم فعلياً هو فوضى وبلا هدف. وعندئذٍ سيطابق الزعم الأحوال الفعلية. ولكي يكون متّسقاً اتساقاً منطقياً، على نيتشه أن يعتبر فلسفته وجهة نظر واحدة من بين وجهات نظر أخرى ممكنة. ولقد رأينا أن نيتشه دافع عن وجهة النظر تلك لكونها نافعة للحياة. غير أننا نسأل: ما هو النافع


(25) Nietzsche, *The Will to Power*, p. 272.



للحياة، ولمن؟ فما هو نافع لنيتشه ليس بنافع لأفلاطون، وهذا أمر واضح. ولكن ما هو المعيار للقول بأن شيئاً ما هو إمّا «مؤكِّد للحياة» أو «نافٍ للحياة»؟ أليس على نيتشه أن يقول إن المعيار الموضوعي لا يكون إلاّ «خرافة» أو وجهة نظر خبيثة؟

قد نكون تمادينا في ما نقول. وقد نظر نيتشه إلى نفسه وإلى فلسفته نظرةً تجريبية. ودعا نفسه دون جوان (Don Juan) في الإبستيمولوجيا»، فأخضع معتقداتنا العميقة الجذور للتحليل. فشك في القيم التي غالباً ما نعتبرها، بطريقة جامدة وبلا فحص، من المسلّمات، ودمّر ما نراه بديهياً. فنيتشه أجرى اختباراً للحقيقة. وإذا وجدنا، في نهاية الأمر، أن ذلك الاختبار يفترض بمعنى أو آخر ما ارتبنا به، نعني فكرة الحقيقة المطلقة، فإن ذلك كله لا يقلّل من قيمة الاختبار، بل بخلافه، لقد علّمنا إختبار نيتشه شيئاً!

الحقيقة هي ما يصح عملياً ـ البراغماتية الأميركية

كانت البراغماتية، كمدرسة فلسفية، قوية في الولايات المتحدة، وبخاصة في مطلع القرن العشرين كما مثّلها وليام جيمس (William James) (1842 ـ 1910)، وتشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839 ـ 1914)، وجـــون ديـــوي (John Dewey) (1859 ـ 1952). وكان لنسختيها المنقَّحة وغير المنقَّحة خلفاء في الفلسفة المعاصرة[26]. ولم تكن أهمية البراغماتية محصورة في الفلسفة (بما في ذلك الفلسفة السياسية)، بل كانت في حقول معرفية أخرى مثل علم أصول التدريس (انظر كتابات ديوي في هذا الحقل).

---

(26) قارن نظرية الحقيقة عند هابرماس والنظرية التي تقول إن «الحقيقة هي ما يخدم مصالحنا الطبقية». وللاطلاع على نظرية الحقيقة عند هابرماس، انظر: Gunnar Skirbekk, «Pragmatism and Pragmatics,» in: *Rationality and Modernity* (Oslo; Oxford: Scandinavian University Press, 1993).



كان تصوُر الحقيقة مركزياً في البراغماتية. وتقول البراغماتية، من دون دقة، إن الآراء حقيقية أو صادقة، عندما تصح عملياً، وعندما تكون نافعة. واستعمالنا تعبير «من دون دقة» قد يعني مثلاً أن ما هو حقيقي هو ما يكون نافعاً لمصالحنا الشخصية. وفي مثل تلك الحال سنربط تصور الحقيقة بأنواعٍ مختلفة من المصالح السياسية والعملية. غير أن النسخ «الأقل دقةً» ستظهر إذا عنينا «بالنافع» «ما يبرهن على نجاحه عملياً» عندما يختبر في الحياة اليومية، وفي البحث والمناقشة العلميين.

وكان برتراند راسل وآخرون قد وجهوا اعتراضاً للتأويل غير الدقيق لمفهوم البراغماتية للحقيقة مفاده أنه يصعب غالباً معرفة ما إذا كان قولٌ عن الواقعة ذاتها أنفع من آخر. على سبيل المثال: أنّى لنا أن نعرف أن الأنفع هو القول بأن كولومبس قطع المحيط الأطلسي في عام 1492 من القول إنه قام بذلك في عام 1491؟ فلمن، ولأي هدف يمكن أن يكون قولٌ أنفع من قولٍ آخر؟ كما اعترض بالقول إنه لكي نعرف أن شيئاً ما نافع، علينا أن نعتقد أن كلاماً على أن ذلك الشيء نافع هو كلام حقيقي وصادق. ولكن إذا كان ذلك يعني أن النافع هو الاعتقاد بأن الشيء نافع، فإننا نعود إلى السؤال ذاته مراتٍ، وعلى شكل رجوع لامتناهٍ إلى الوراء.

ضد هذه النسخة غير الدقيقة من نظرة البراغماتية إلى الحقيقة (والتي نجدها، أيضاً، في بعض الأيديولوجيا السياسية)، أكّد بيرس وآخرون أن تصوّر الحقيقة يجب أن يُفهم على أساس طريقة إيجادنا الحقيقة (أي التأييد)، وإن ذلك التأييد يجب أن يُفهم على أنه الإجماع الذي يتوصّل إليه الكفوئين من البشر، إذا سمح لهم بالعمل في بحثٍ مفتوح وحر ومن دون قيود زمنية. وليست الواقعة التجريبية لحصول الاتفاق هي التي تؤوي الحقيقة، وإنما الاتفاق الذي يتحقق



بين باحثين مقتدرين في متّحد اجتماعي لا يحدّه زمن. تلك وجهة نظر معقّدة ومهمة (انظر مفهوم هابرماس للحقيقة، الفصل 27). ويكفي أن نذكر، في هذه المناسبة، أن تلك النظرة تربط بين البراغماتية والمسائل المركزية في فلسفة العلوم، وفي الجدل الحديث حول حقوق الإنسان، وتسويغها [انظر الفصل 26، جون رولز (John Rawls)].

أسئلة

- اشرح نقد نيتشه للأخلاق.
- بأي معنى يمكن القول إن نقد نيتشه للأفلاطونية والمسيحية كان في محلّه؟

مراجع إضافية

مصادر أولية

Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Translated by Walter Kaufmann. New York: [n. pb.], 1992.

———. *Beyond Good and Evil*. Translated by R. J. Hollingdale. London: [n. pb.], 1990.

———. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: [n. pb.], 1968.

مصادر ثانوية

Allison, David B. (ed.). *The New Nietzsche*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1986.

Danto, A. C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: [n. pb.], 1965.

Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: [n. pb.], 1968.



الفصل الثاني والعشرون

الاشتراكيّة والفاشيّة

الشيوعية ـ لينين: الحزب والدولة

كان لينين، أي فلاديمير إليتش إليانوف (Vladimir Ilyich Ulyanov) (1870 ـ 1924) قائد الثورة الشيوعية في روسيا. وتميّز إسهامه النظري بالظروف التي وجد نفسه فيها. ولم يقتصر عمل لينين على قيادة الثورة وحسب، بل كان عليه أن يشرح العقيدة الماركسية التي تنطبق على الانتقال من الرأسمالية إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي. وقد كان ماركس حذراً ومقتصداً بما قال عن ذلك الانتقال.

كان على لينين أن يشرح سبب وقوع الثورة في روسيا المتخلّفة صناعياً، وليس في الأمم الرأسمالية الأكثر تطوراً في الغرب. أشار إلى أن الرأسمالية ظاهرة أمميّة. والأقطار الرأسمالية الصناعية والمستعمرات التي تنتج المواد الخام وجهان لعملة واحدة للرأسمالية الأممية. ومن الوجهة الأممية تطورت الرأسمالية بقدر ما استطاعت وفقاً للينين. واندلعت الثورة حيث الرأسمالية في أضعف حالاتها، وليس في الأقطار الرأسمالية القوية مثل ألمانيا وبريطانيا وإنما في روسيا. نظرية الإمبريالية هذه تقدم نسخة منقّحة من نظرية المراحل



التاريخية التي تقول إن الثورة تندلع في الأقطار الرأسمالية الأكثر تطوراً.

تقول العقيدة الشيوعية إن الثورة تبدأ في الأقطار التي تكون الرأسمالية فيها أكثر تقدماً لأن المجتمع الشيوعي لا يمكن تحقيقه إلاّ عندما يستولي الشيوعيون على جهاز الإنتاج لرأسمالية مكتملة النضج. فأولاً، تحصل ثورة بورجوازية تتيح للرأسمالية أن تنضج، ويُعدّ المسرح للثورة الشيوعية التي ستقدم أحوالاً اقتصادية أكثر عقلانية لذلك. هناك ثورتان تفصلهما فترة زمنية معينة. غير أن الذي حصل في روسيا هو أن الثورة البورجوازية وقعت في شباط/ فبراير 1917، ووقعت الثورة الشيوعية في تشرين الأول/ أكتوبر من العام ذاته، فكان الزمن الفاصل بينهما قصيراً جداً. ولم تكن الرأسمالية الروسية قد تطورت بكامل طاقتها في الإطار الذي قدّمه المجتمع البورجوازي.

شرح لينين ما حدث بنظريته التي تقول بثورتين في ثورة واحدة، فإذا نظر إلى الوضع من الوجهة الدولية، فالرأسمالية كانت ناضجة. وهذا هو السبب الذي يشرح لماذا أمكن في روسيا أن تتبع الثورة البورجوازية بشكل مباشر ثورةٌ شيوعية. غير أن ذلك يفترض أن الثورة في روسيا ستتبعها ثورة أممية تتيح للشيوعيين الروس أن يتعلموا عن التصنيع من رفاقهم في الأقطار التي كان جهاز الإنتاج الرأسمالي فيها أكثر تطوراً. ويفترض ذلك، أيضاً، أن تكون إرادة الشيوعيين الروس السياسية قوةً محركةً في عملية تصنيع روسيا. وينتج عن هذا الافتراض الأخير رفضٌ للحتمية الاقتصادية. وقد افترض هنا أن «البنية الفوقية»، أي القيادة السياسية، هي التي تخلق «القاعدة»، أي الصناعة الروسية. ومع مرور الزمن وعدم وقوع ثورة أممية كان على الروس أن يعلموا أنفسهم كل شيء تقريباً، وازدادت أهمية نظرية القيادة بوصفها القوة المحركة. لذا كان أهم إسهام للينين



هو تطوير منظمة حزبية قوية. وحول هذه النقطة تحديداً، تنازع لينين والبلشفيك (Bolsheviks) مع الديمقراطيين الاجتماعيين [مثل إدوارد بيرنشتاين (Eduard Bernstein) (1850 ـ 1932)] الذين أرادوا تنظيم حزب إشتراكي برلماني، وأيضاً مع الماركسيين الليبراليين [مثل روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg) (1870 ـ 1919)] الذين عارضوا نظام الحزب الصارم اللينيني. غير أن لينين كان مقتنعاً بالفكرة التي تفيد أن حزباً نخبوياً قوياً مؤلفاً من ثوريين منضبطين بنظام صارم ضروري لقيادة الطبقة العاملة إلى المجتمع الشيوعي. فمن دون مثل هذا الحزب لن تتعدى حركة العمال الخطط النقابية على طريقة الديمقراطيين الاجتماعيين. ولم يكن عند لينين ما يشارك به الديمقراطيين الاجتماعيين على مستوى الغايات ومستوى الوسائل؛ فهم أرادوا مجتمعاً ذا رفاهية ومساواة، وتحقيقه يتطلب منهم أن يستعملوا وسائل سياسية شرعية لتحقيق إصلاحات تدريجية داخل المجتمع الرأسمالي. بينما أراد لينين تحقيق ملكية عامة لجميع وسائل الإنتاج، ولإنجاز ذلك الهدف عليه أن يكون ثورياً مدعوماً من حزب نخبوي، واشترك لينين بهذا الهدف الأساسي مع الماركسيين الليبراليين. غير أن الماركسيين الليبراليين، مثل روزا لوكسمبورغ، كانوا مقتنعين أكثر بإمكانية وضرورة استبقاء الإجراءات الديمقراطية العادية، في الحزب وفي المجتمع عموماً، فلا لزوم لنظام حديدي في الحزب وفي المجتمع، فضلاً عن ما يمثله من خطر، لأنه قد يتدخل، في ما بعد، بعملية استعادة الديمقراطية اللامركزية.

يمكننا القول وبمعنى من المعاني، إنه بمقدار نجاح لينين في إدارة الثورة، فإن لينين كان مصيباً بشهادة التاريخ. غير أن ما حصل أيضاً هو أن الشيوعيين السوفيات عجزوا عن السماح بمجالٍ كافٍ للحقوق والإجراءات الديمقراطية حالماً تسلموا السلطة. وبهذا المعنى كانت روزا لوكسمبورغ على صواب.



لماذا حصل نزاع بين الديمقراطية والشيوعية؟ وهل يوجد شيء في الماركسية أو اللينينية **بوصفها** (qua) نظرية، بما يجعل تطبيق الديمقراطية صعباً؟ أو أن الأمر يعود إلى الآلية السوسيولوجية المحض التي تفيد أن من يتسلّمون مقاليد السلطة يكرهون التخلي عنها؟ أو أن للأمر علاقة بالواقع المفيد أن روسيا لم تختبر قط الفضائل الليبرالية، البورجوازية: إذ لم يقتصر الحال على أن أدوات الإنتاج الرأسمالي لم تتطور تطوراً كاملاً في روسيا فحسب، وإنما الواقع كان هو أن روسيا لم تختبر المثل العليا السياسية الموجودة في المجتمع البورجوازي، مثل الديمقراطية البرلمانية، والحقوق الفردية (مثل حرية الكلام وحرية المعتقد).

ادّعت الماركسية الكلاسيكية أن الدولة ستذوي وتزول حالما يتمّ إدخال الشيوعية، أي عندما يُقضى على المجتمع الطبقي وعلى الاضطهاد. وقد اعتُبرت الدولة شكلاً من أشكال الظلم تمارسه الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الدنيا، فحالما يزول الظلم الطبقي لا يعود وجود الدولة ضرورياً. وقد قَبِل لينين قبولاً كاملاً بفكرة أن الدولة هي شكل من أشكال الظلم هو في أيدي الطبقة الحاكمة، فالشرطة والجيش والنظام القانوني. هذه كلها جوانب من الدولة الطبقية. غير أنه بعد أن تسلّم لينين السلطة في الدولة كان من الضروري الإجابة عن السؤال: حول متى «ستزول الدولة»، وكيف؟ وكان جوهر جواب لينين هو أنه في المرحلة الانتقالية، ذات المدة غير المحدودة، يلزم البروليتاريين أن يسحقوا جميع محاولات الثورة المضادّة، ففي هذه المرحلة، ستُستبدل الدولة الطبقية الرأسمالية بدولة **دكتاتورية البروليتاريا** التي تمثّل خطوةً إلى الأمام. ففي ظل الرأسمالية ـ الدكتاتورية البورجوازية كانت الأقلية الرأسمالية تضطهد الأكثرية التي هي البروليتاريا. أما في ظل دكتاتورية البروليتاريا، فإن



الأكثرية الثورية ستضطهد الأقلية الثورية المضادة.

وبوصفه مفكراً سياسياً، أكّد لينين أولويّة العمل السياسي وليس البحث الموضوعي عن الحقيقة. وكان الأساس الإبستيمولوجي عنده هو وجهة نظر الطبقة، والولاء لمواقف الحزب. فقد رفض فكرة البحث النقدي المستقل عن الحقيقة، فمثل هذا هو النقيض الإبستيمولوجي لنظرية سياسية تؤكد الانضباط الحزبي، وترفض النقاش المفتوح، والنقد.

الاعتراض الآتي قد يطرح نفسه، إذا كان القائد يعتقد أن أكثرية الشعب عاجزة عن إدراك الحقيقة، لأنه يرى، كما فعل لينين خلال الثورة الروسية، أن الرأسماليين نتيجةً لموقعهم الطبقي عاجزون عن إدراك الواقع من دون تحريف أيديولوجي، وإن الطبقة العاملة عاجزة عن فهم مركزها فهماً صحيحاً، فعلى ذلك القائد أن يفترض أنه هو نفسه من يمتلك الرؤية الصائبة المتعلقة بجميع هذه الأمور. غير أنه إذا كان الحال كذلك فعليه الاعتقاد بقدرته على برهان ذلك كله إلى من هم في مستواه. وبكلمات أخرى نقول: يجب على أعضاء الحزب أن يكونوا قادرين على مناقشة تلك المسائل عقلياً، وأن يكونوا قادرين مبدأياً على إقناع الجماهير بحقيقة المناقشات والموقف الأساسي للحزب. وباختصار وبصرف النظر عن مقدار اقتناع القائد بعدم عقلانية الجماهير وافتقارها إلى القدرة على البتّ في الأمور، فإن عليه أن يفترض أنه هو نفسه قد فهم الوضع فهماً صحيحاً استناداً إلى أسباب كان بإمكان آخرين أن يفهموها مبدأياً لو عرفوا بها. وبهذا المعنى يصعب تجنّب فكرة الحقيقة بأنها إلزامية على الرغم من جميع الظواهر اللاعقلانية وظواهر الصراع على السلطة.

يكفي هذا القدر من الكلام على المستوى الثقافي. نحن نعرف اليوم أن لينين بوصفه قائداً سياسياً، اتخذ تدابير جذرية ضد



مجموعات كبيرة من الشعب، وقضى بإعدام أشخاص أبرياء، وهو أسهم إسهاماً ناشطاً في تأسيس نظام رعبٍ وإبادة جماعية يتحمل مسؤوليتها بشكل رئيسي ستالين (Stalin).

وبما أن ثورة أممية لم تندلع، وبما أن الاتحاد السوفياتي كان محاطاً بأمم رأسمالية معادية، فقد سعى ستالين (1879-1953) لتأسيس دولة شيوعَية مستقلة أغلقت نفسها عن بقية العالم من الوجهة الخارجية، ومن الوجهة الداخلية اقتضت تضحيات عظيمة لتحقيق التصنيع من دون رأسمال وخبرة من الخارج. ونتيجة لذلك توجّب على ستالين أن ينقّح نظرية لينين في نقطتين: فهو أطلق نظرية الاشتراكية في قطر واحد، والتي انتهت بشيوعية روسية قومية قويّة. وفضلاً عن ذلك حلّ المسألة التي نشأت مع لينين والتي تتعلق بشرح سبب «عدم زوال» جهاز الدولة وأدواتها في الاتحاد السوفياتي. وكان الحلّ لتلك المسألة بسيطاً، وهو: ما بقيت الشيوعية في الاتحاد السوفياتي مهدَّدة من الدول الرأسمالية فإن على الدولة السوفياتية أن تبقى قوية. وربما كان ذلك الجواب مقنعاً لو أن ستالين لم يعلن في الوقت ذاته أنه تمّ القضاء على الفئات المعارضة في الاتحاد السوفياتي، لأننا نسأل لماذا كان وجود شرطة سرية وظواهر إبعاد وتطهير ضرورياً؟ فالأقطار الرأسمالية التي لم تخلُ من وجود معارضة داخلية نجحت في المحافظة على جبهة ضد الأعداء الخارجيين من دون اللجوء إلى مثل تلك التدابير الداخلية العنيفة (كما حصل في بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية). وأخيراً نقول إن الحقبة الستالينية تميّزت بالبيروقراطية وبعبادة الشخص، وهذه المسألة، نعني عبادة الشخص، هي على تضادٍّ مع معظم نسخ المادية التاريخية التي تقول إن القوى الاقتصادية الموضوعية هي المحدِّدة للتاريخ، وليس أفراداً معينين. غير أن لينين نفسه كان معارضاً للحتمية الاقتصادية



الجذرية، ودافع عن فكرة النظام الحزبي كقوة محركة في عملية التصنيع. والفرق يكاد لا يذكر بين عبادة الحزب وعبادة الشخص. وبسقوط جدار برلين في عام 1989 صارت الماركسية واللينينية باعتبارهما عقيدة سياسية، ميّتتين. وذلك عنى، من الوجهة السياسية، زوالَ لعالمٍ، على الأقل في أوروبا.

الفوضوية والنقابية

يعني التعبير اليوناني **أناركوس** (Anarchos) من دون قائد. كانت الفوضوية حركة سياسية هدفها القضاء على جميع أشكال السلطة، وفهم المجتمع على أساس الحاجات الاجتماعية والاقتصادية التي تنشأ بشكل عفوي في وسط أفراد أحرار ومجموعات حرّة. وكان من بين أبرز منظِّريها ماكس ستيرنر (Max Stirner) (1806 ـ 1856) وميخائيل باكونين (Mikhail Bakunin) (1814 ـ 1876). وبتحديد إضافي نقول إن الفوضويون اعتقدوا أن إعادة التنظيم تتحقق بواسطة شبكة من الوحدات الاجتماعية، أي: متَّحدات اجتماعية وثيقة الصلة ببعضها، وصغيرة بما يكفي لأن يكون لكل فردٍ اطلاع واضح على مجرى الأمور في المجتمع، وتأمين الاتصال اليومي مع الآخرين، مما يجعل الديمقراطية ممكنة. ويجب أن تكون تلك الوحدات ذات حكم ذاتي، وأن لا تكون خاضعةً إلى سلطة خارجية. وتسمى تلك الحالة، بمصطلحات المذهب الفوضوي، المجتمع العديم الدولة. ويجب أن لا يكون التعاون الضروري بين الوحدات موجَّهاً بقوانين السوق، ولا بمؤسسة بيروقراطية مركزية، وإنما يجب أن ينشأ من الحاجات المحدَّدة لكل مجموعة، ويجب أن يتطور ذلك التعاون على أساس الاستقلالية والمساعدة التبادلية. وبكلمات أخرى نقول إن تصوّر الفوضوية لم يكن ليفيد مجتمعاً من دون تنظيم، وإنما كمجتمعٍ يكون التنظيم فيه عفوياً، أي يجب أن ينشأ «بشكل عفوي»



من المصالح المشتركة ومن إدراك هذه المصالح. ومن وجهة النظر الفوضوية لا يقتصر مثل ذلك الشكل التنظيمي على تأمين أعظم حرية ممكنة لكل فردٍ في بيئةٍ اجتماعية تعدّدية تلبي عديد الرغبات والحاجات والرؤى فحسب، وإنما تؤمن أيضاً أعظم كفاءة ممكنة، لعدم وجود نزاعٍ بين الحكام والمحكومين، كما هي الحال في المنظمات الهرميةّ. ويمكننا هنا أن نتعرف إلى تقارب حميم بين هذه اليوتوبيا (Utopia) الفوضوية وحلم المجتمع اللاطبقي في الماركسية التقليدية.

غير أن ذلك الهدف متروك إلى ما بعد الثورة. ووفقاً للماركسيين التقليديين علينا بادئ ذي بدء أن نستولي على السلطة في الدولة، ولتحقيق ذلك نحتاج إلى حزب نخبوي ذي مركز واحد يمكنه قيادة الجماهير وتأسيس دكتاتورية البروليتاريا، وقد رفض الفوضويون هذا الخط من المحاججة، ورأوا أن النظام الطبقي لن يتغير بمثل تلك الطرق، فإذا استخدمت الحركة الثورية تلك الطرق فستكون مدحورة قبل بداية المعركة.

إن المفهوم الفوضوي للطبقة يختلف عن مفهومه في الماركسية التقليدية. فتمييز الفوضويين بين الحكام والمحكومين، أي بين «السيد» و«العبد»، أساسي أكثر من التمييز بين من يملكون وسائل الإنتاج والذين لا يملكون سوى قدرتهم على العمل. وهو ذلك التمييز الذي ناضل الفوضويون مبدئياً ضده. وهكذا، لم يرَ الفوضويون أن «فترة انتقالية» تشمل حزباً دكتاتورياً ستؤدي إلى ما يزيد على مجتمع طبقي جديد. فإذا كان لا بدّ من تحقيق تغير جوهري في الأحوال الاجتماعية، فيجب أن يقوم على التنظيم الذاتي، وعمل الجماهير.

كان القرن التاسع عشر الحقبة الزمنية الرئيسية للفوضوية. ومنذ



التسعينيّات (1890) لم تؤدي الفوضوية بوصفها حركة سياسية دوراً مهماً إلا في إسبانيا حتى الحرب الأهلية في الثلاثينيّات من القرن الماضي (1930) وفي فرنسا. أما اليوم فإن بعض الأفكار «الفوضوية» تمّ إدماجه في حركة «المجتمع البديل».

سنديكا (Syndicat) تعبير فرنسي يعني «نقابة العمال». وقد نشأت النقابية العمالية في فرنسا في مطلع القرن العشرين. وكان هناك في ذلك الزمن استياءٌ كبير من المنظمات العمالية الموجودة في أوساط بعض العمال الذين اتخذوا أشكالاً جديدة من التحرك. واتجه النقد، بشكلٍ خاص، نحو الأحزاب الاشتراكية، فرأى النقابيون أن تلك الأحزابَ لم تميّز نفسها إطلاقاً عن الأحزاب المحافظة التقليدية والليبرالية، وكل ما فعلته كان منافستها لكسب الدعم من العمال. لكن ذلك لم يلغِ الشعور بالعجز لدى الجماهير في الساحة السياسية، وصارت الجماهير مجرد جموعٍ متفرجة، ولم تعد مشاركة في السياسة. كما ادعى النقابيون أيضاً أن تلك الأحزاب الاشتراكية سعت إلى الحصول على دعم العمال على أساس أفكارٍ غالباً ما كانت علاقتها ضعيفة، أو غير موجودة، بأحوال العمال اليومية، وذلك هو ما زاد الانقسام وأضعف الوحدة في صفوف الطبقة العاملة.

في مواجهة ذلك الانغلاق السياسي فضّل النقابيون العمل الاقتصادي المباشر القائم على التضامن مع العمال في حياتهم اليومية، فالنقابية **نظرية في الصراع الطبقي**. لذا ترى الحركة النقابية نفسها ناشئةً من النضال اليومي للعمال الصناعيين الثابتين على أرض المعمل والمتحدِّين جميعَ السلطات التي لا تعترف بحق العمال بحكم أنفسهم. وكان النقابيون يؤيدون أشكال العمل النضالي المتطرف. وكانت تلك الطرق تعبيراً عن الرفض المبدئيّ للحكم البورجوازي. وعزم النقابيون في ممارستهم السياسية على الانفصال



عن «حكم البورجوازيين»، أي عن العمل السياسي القانوني.

كانت نقابة المعمل المحلي تعتبر الوحدة التنظيمية أساسية في النضال. ويجب ألاّ يكون هدف النقابة على مستوى المعمل الدخول في اتفاقات مع الإدارة، فقد اعتبرت المفاوضات والاتفاقيات والعقود أنها مساومات وتسويات ضمن الإطار الذي وضعته الرأسمالية، فإذا كان على الصراع الطبقي أن يحطِّم ذلك الإطار، فعلى العمال أن يطوّروا الشكل الثوري الخاص بهم. وعنى ذلك، من الوجهة الخارجية، صراعاً طبقياً لا تسوية فيه ضد بُنى السلطة القائمة. ومن الوجهة الداخلية عنى التنظيم على قاعدة الحكم الذاتي المحلي الذي يستمدُّ مبادرته من القواعد النقابية. وقال النقابيون إنه بتنظيم أنفسهم، كما فعلوا، فأنهم يبنون بذلك بنية مجتمع جديد داخل قشرة البنية القديمة.

كان السبب الرئيسي لأفول النقابية متمثّلاً في صعوبة التوفيق بين الموقف الثوري والنضال لمصالح القوة العاملة داخل المجتمع الرأسمالي - واليوم نادراً ما نتكلم على حركة نقابية إطلاقاً.

الديمقراطية الاجتماعية - الرفاهية الاجتماعية والبرلمانية

تشمل الديمقراطية الاجتماعية جزءاً مركزياً من الآراء والمواقف السياسية المستمدة من خلفيّات أيديولوجية مختلفة. لذا، فهي ليست أيديولوجيا واضحة، لكنها تمثّل برنامجاً سياسياً يعطي الأولوية للمساواة الاجتماعية والأمن، وتكون الديمقراطية التمثيلية قاعدته، ويعتبر الحكم العام وسيلةً سياسية مركزية.

ارتبطت تلك الحركة السياسية بالسخط ذاته الذي انتاب ماركس وآخرين على الاستغلال المنظم للعمال في ظل الرأسمالية الخاصة.



ومهما يكن من أمر فقد ميّز الديمقراطيون الاجتماعيون أنفسهم عن الماركسيين بوسائلهم وبالأهداف التي رغبوا تحقيقها. والديمقراطيون الاجتماعيون أيدوا فكرة الإصلاح لا فكرة الثورة، وهم قد قبلوا بالنظام البرلماني وحكم القانون الليبرالي، وهدفوا إلى تحقيق دولة رفاهية عن طريق الإصلاحات السياسية والاقتصادية والحصول على السلطة في البرلمان. وإلاّ أن ذلك كله لا يؤدي إلى خلق مجتمع لا طبقي بالمعنى الكامل، لكنه يوجد مجتمعاً صالحاً، لا يكون فيه أحدٌ في حالة عَوَزٍ، ويوجَّه الاقتصاد فيه بالسيطرة الحكومية عليه. ولا تكون هناك حاجة لتأميم جميع النشاطات الاقتصادية، ومقدار التأميم مسألة عملية. ودعم الديمقراطيون الاجتماعيون اقتصاداً مزيجاً تقرر الدولة فيه حدود السوق، وقد تمتلك الدولة بعض المؤسسات الاقتصادية الرئيسية، على الرغم من أن قسماً كبيراً من النشاط الاقتصادي يظل ملكية خاصة.

وباختصار نقول إن الديمقراطيين الاجتماعيين تميّزوا بالبراغماتية السياسية. فهم أرادوا المبادرة إلى عمل فوري لتحسين الوضع، وشكّوا باشتراكية ماركس العلمية. وكان ذلك الشك في النظرية ذا أساس نظري، ومن نواحٍ عديدة، قالوا: الواقع معقّدٌ ومتغيّرٌ لدرجة يصعب معها إدراكه إدراكاً كافياً بانشاءات نظرية. فلا يمكن التغلب على مشاكل الحكم والبيروقراطية والإدارة والتعليم والتكنولوجيا بالرجوع إلى أيديولوجيا صارمة.

اتّخذت الديمقراطية الاجتماعية بوصفها حركة براغماتية، وليس لها أيديولوجيا واضحة، أشكالاً مختلفة قليلاً في أوقات مختلفة، وفي أقطارٍ مختلفة. ففي بريطانيا نشأت الديمقراطية الاجتماعية من الليبرالية الاجتماعية عبر المجتمع الفابي (Fabian Society) الذي تأسس في عام 1884: كان حزب العمال البريطاني، مثله مثل حركة



العمال البريطانية، قد أظهر قليل اهتمام بمفهوم ماركس المادي للتاريخ، وسيطرت البراغماتية.

أما في ألمانيا فقد ظهرت الديمقراطية الاجتماعية كمعارضة واعية للماركسية، وهناك رفض الديمقراطيون الاجتماعيون نظرية ماركس التي تقول بالصراع الطبقي الحتمي وبالثورة، كما رفضوا نظرية لينين التي تقول بالحزب والدولة. مثلاً رفض إدوارد بيرنشتاين نظرية الإفقار الماركسية، وأيدّ الإصلاحات التدريجية التي يسنّها البرلمان بغية تحقيق نتائج ملموسة في داخل النظام القائم. وافترض أن التقدم الحقيقي يحصل من خلال النظام البرلماني الديمقراطي، وليس بدعم الصراع الطبقي والثورة.

وما لا ريب فيه أن الديمقراطيين الاجتماعيين كانوا، بوضوح، ضد الرأسمالية الخاصة. غير أن ذلك تغيّر بعد الحرب العالمية الثانية، إذ صارت الرأسمالية تؤيد تدخل الحكومة أكثر من ذي قبل (مثل المدارس التي تدرّب قوى عمل ذات كفاءة ورخيصة والمستشفيات والرفاهية الاجتماعية... إلخ)، وذلك لكي «تمهّد الطريق» للمشاريع الاقتصادية. وفضلاً عن ذلك أيدّت الرأسمالية الحديثة زيادة الرفاهية المادية لمجموعات كبيرة من السكان. وغالباً ما نجم عن ذلك تطور تعاون وثيق بين الديمقراطية الاجتماعية والرأسمالية الحديثة، وصار الصراع الطبقي منتهياً بوضوح. كما صارت للنقابات والرأسماليين مصلحة مشتركة في زيادة الإنتاج. وبدا أن النقطة الحسّاسة المؤلمة الوحيدة كانت في التوزيع الدقيق للاستهلاك، ومدى التدخل الحكومي وطبيعته.

يمكننا القول إنه ما بقيَ الديمقراطيون الاجتماعيون معارضين للرأسمالية الخاصة فإن رؤية المسائل تصبح أمراً يسيراً نسبياً. والبراغماتية التي جسّدها الديمقراطيون الاجتماعيون كانت منطقة قوة.



غير أن المسائل المرتبطة بالرأسمالية الجديدة لم تكن بتلك البساطة دائماً، فغالباً ما كانت هناك حاجة إلى التحليل لفهم المسائل. وبهذا المعنى قد تكون البراغماتية عائقاً. وكان الادعاء، من جهة أخرى، بأن تعقيدات المجتمع الحديث تتجاوز القدرة على فهم النظريات السياسية التقليدية، وبالتالي، تكون البراغماتية هي الأسلوب الأبسط والأكثر واقعيةً. فالمسألة هي في السؤال عن النظرية التي تقدم أوفى تحليل للواقع الاجتماعي والسياسي. والأسئلة عمّا يكون ذلك الواقع، وعمّا نريد أن نحقق، وعن كيفية تحقيقه يجب اختبارها باستمرار في عملية تفاعل تبادلي بين النشاط النظري والخبرة العملية. (لاحظ العلاقة بين الأسلوب الاختبارى البراغماتي عند الديمقراطيين الاجتماعيين ونقد بوبر للمذهب الكلّي ونظريته التي تقول «بالهندسة الاجتماعية التدريجية» الفصل 26).

الفاشية ـ القومية والنظام

يستعمل تعبير **فاشية** (Fascism) إمّا بمعنى ضيق للدلالة على الفاشية الإيطالية في ظل بنيتو موسوليني (Benito Mussolini) (1883 ـ 1945) (مقابل النازية الألمانية)، أو بمعنى واسع للدلالة بشكل عام على الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية وأشكال أخرى من الحكم والأيديولوجيات ذات الصلة[1]. وكانت الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية الحركات السائدة خلال أعوام ما بين الحربين العالميتين وخلال أعوام الحرب العالمية الثانية. وقد قُدِّمت أسباب كثيرة لظهور الفاشية خلال ذلك الزمن[2]، مثلاً بنود السلام القاسية بعد الحرب

(1) كلمة فاشية (Fascism) مشتقة من كلمة Fasces اللاتينية التي تعني «رزمة من القضبان مربوطة حول فأس». وكانت رمز السلطة الرومانية القديمة.

(2) Hannah Arendt, *The Origins of Totalilarianism* (New York: [n. pb.], 1979), and E. Nolte, *Three Faces of Fascism* (London: [n. pb.], 1975).



العالمية الأولى والأزمات الاقتصادية بين الحربين العالميتين.

واليوم عندما ننظر خلفنا إلى النظام الهتلري، يصعب أن نفهم كيف تَبِعَ الكثيرون من الناس الفاشيين. غير أن الفاشية في الفترة الزمنية بين الحربين العالميتين كشفت عن وجهٍ مختلف لكثيرين. كان النظامان الاقتصادي والسياسي في خضم الفوضى. وكانت الحكومات الديمقراطية ضعيفة في ألمانيا وإيطاليا. وكان الشعب فيهما يطالب بالنظام، ويدعو إلى صعود حكام أقوياء ذوي إرادة قوية لوضع حدٌ للاضطراب. وكانت الحاجة أيضاً إلى مذهب مثالي قوي وقابل للحياة ليقضي على التدهور غير الصحّي الذي شدّد من قبضته. واحتاج العمال إلى عمل وإلى أحوال عيشٍ أفضل. ونشأت مطالبة في ألمانيا وإيطاليا بتعويضات عن الخسائر في الحرب العالمية الأولى، كما طالب هذان القطران بتوسع أرضي (Lebensraum)، فبريطانيا وفرنسا كانتا «متخمتين» بالمستعمرات، والآن جاء دور الأقطار المعدومة، فبدا للكثيرين أن قومية قوية وحكماً سلطوياً وذا كفاءة سيؤلفان السبيل الأفضل للخروج من الوضع المسدود. لذلك عارض الفاشيون ما اعتبروه ليبراليين متدهورين وديمقراطيين عاجزين والشيوعية والاشتراكية الأمميتين. ووفَّر الفاشيون في أول الأمر إحساساً بالثقة القومية والرفاهية الاجتماعية. و«النظام» استتبَّ، مع أن الطرق المستعملة كانت قاسية، وغالباً ما كانت عنيفة.

ذلك وصف تقريبي للصورة التي بدت فيها الفاشية والنازية للكثيرين بين الحربين العالميتين، وبخاصة في ألمانيا وإيطاليا حيث كانت الجراح القومية أوجع الجراح، وحيث كان التقليد الديمقراطي ضعيفاً. وعلى كل حال، يمكن فهم الفاشية بطرق عديدة: فهي تبدو من المنظور الليبرالي ممثّلةً رجعية أخلاقية إلى البربرية والحكم المطلق. وقد تبدو الفاشية، من المنظور الماركسي ممثلةً أزمة في الرأسمالية - فالرأسماليون حاولوا أن يثبتوا مؤسساتهم المترنحة



بالإرهاب والعنف. أما من المنظور المحافظ، فقد بدت الفاشية تعبيراً متطرفاً عن ثقافة فقدت توازنها ـ فالناس تبعوا أنبياء مزيفين، لأن المجتمع الأصلي والسلطة الحقيقية (ويمثلهما الدين) قد فُقِدا.

يصعب وضع قائمة بالسّمات المحدّدة للحركات الفاشية، غير أن الخصائص الآتية قد تكون مركزية لما صار يدعى فاشية:

1 ـ نظام تعاوني (Corporatism) تسيطر عليه الحكومة، يصحبه قمع للنقابات العمالية والتحرر المتفلت على السواء.

2 ـ تركيز على المصالح العامة، لا على المصالح الخاصة والصراع الطبقي اللذين يعتبران من الاتجاهات التفكيكية للمجتمع.

3 ـ تعبئة الجماهير سياسياً ورفض البرلمانية.

4 ـ مواقف متضاربة من الرأسمالية وكذلك من البورجوازيين الأثرياء جداً، ومن الاشتراكية والشيوعية: فمن جهة، لم يصلّح الفاشيون أحوال الملكية الرأسمالية، لكنهم، من جهة أخرى، دعموا كثيراً اقتصاداً مخطَّطاً وبتوجيه حكومي. ومن ناحيةٍ عارض الفاشيون الصراع الطبقي، لكنهم، من ناحية أخرى، دعموا التعبئة السياسية للجماهير ودرجةً معينة من التوزيع الاجتماعي.

5 ـ حركة أزمة قومية هي استجابة لمشاكل اقتصادية وسياسية في الدولة القومية، وفي المتّحد الاجتماعي المحلي، وغالباً ما يكون لها ملجأ أمان اجتماعي في الطبقة الوسطى في المدن وفي المتّحدات الاجتماعية الريفية المسحوقة.

6 ـ حنين إلى المجتمع السابق للرأسمالية (قبل الصناعي) اتخذ شكل التغني الرومانسي بالماضي البعيد (العصور الوسطى التوتونية، والإمبراطورية الرومانية) وبالمجتمع الزراعي.



وعلى كل حال نقول إن مناقشة الفاشية (أو النازية بوصفها أيديولوجيا) يقتضي التمييز بين النظريات التي عبَّرت عنها كتابات الفاشيين البارزين، مثل كتاب كفاحي (*Mein Kampf*) لهتلر، والآراء التي تظهر عندما ندرس أفعال الفاشيين. لذا لا بدّ لنا من أن نميِّز بين أقوال وأفعال القادة الفاشيين. وفضلاً عن ذلك قد يساعدنا التمييز بين العناصر الاستراتيجية والعناصر النظرية في الأيديولوجيا الفاشية. وأخيراً قد يهم التمييز بين أيديولوجيا القادة الفاشيين وأيديولوجيا «الفاشيين العاديين». هذه التمييزات مهمة في كل معالجات الأيديولوجيا، وليس فقط في معالجة الأيديولوجيا الفاشية. لذا فإن المصادر مختلفة لأنواع الأيديولوجيا المختلفة: فلدرس الأيديولوجيا الرسمية أو البارزة يمكننا أن نقرأ مجموع الكتابات الفاشية، ولدرس الأيديولوجيا المتضمنة في الأفعال وتلك التي عبَّر عنها «الفاشيون العاديون» يمكننا أن نفيد من البحث ذي التوجه التجريبي. كذلك فإن عرض الأيديولوجيات سيختلف اعتماداً على افتراضنا معنى لتعبير أيديولوجيا أو آخر. وعندما نشير في المناقشة الآتية، إلى الأيديولوجيا كونها «نظرية مكتوبة»، يكون الحديث الملائم من نواحٍ عديدة عن اللاعقلانية المرتبطة بالفاشية. أما عندما نشير إلى «استراتيجية مكتوبة، أو إلى الرأي القائم على ما فعلوا»، فالصواب عندئذٍ يكون عكس ما سبق بالتأكيد على درجةٍ معينة من العقلانية: على سبيل المثال، كان الفاشيون ماهرين في الانتفاع من بسيكولوجيا الجماهير. وعلاوةً على ذلك، نقول إنه ليس من الضروري أن تكون اعتقادات الأعضاء العاديين والمناصرين متطابقة مع نظريات الفاشيين القادة.

الأزمة والعمل

من الوجهة الفكرية نقول إن الأيديولوجيا الفاشية والنازية [بوصفها (نظريات مكتوبة كما عبر عنها القادة الفاشيون)] ليستا



بالمقنعتين. وكلا الأيديولوجيتين لاعقلانية، من نواحٍ عديدة. وقد امتدح موسوليني الأساطير والعمل وازدرى النظرية: يجب أن تُشاد الفاشية على أسطورة إيطاليا المثالية بوصفها وريثة روما القديمة، وعلى الفاشية أن تقوي الشعب وتوحّده بالروابط العاطفية، مثل الرغبة بتقديم التضحيات والخضوع للنظام لكي يتمكن الحكام الفاشيون من خلق النظام وتوسيع الإمبراطورية الإيطالية بيدٍ من حديد. وهتلر أيضاً امتدح الأسطورة والعمل وازدرى النظرية: فالنازيون فكروا «بدمائهم»، والعرق الآري هو أشرف الأعراق، وهذه الأسطورة المتجسدة في النازية والفوهرر (Führer) أدولف هتلر قدَّمَت للشعب الألماني الفرصة للتوحّد تحت قيادته القوية والمقنعة. وإذا أراد الشعب تقديم تضحيات والخضوع للنظام فإنه سيكون قادراً على أن يعيد لألمانيا مركزها المهيمن في تاريخ العرق الآري.

لذا يمكن القول إن الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية لاعقلانيتان بمعنيين: هما: لم يزعم الفاشيون وحدهم أن العالم محكوم بقوى لاعقلانية (وهذا هو نوع واحد من اللاعقلانية)، لكنهم أكدوا أيضاً على موقف لاعقلاني من العالم (وهذا شكل آخر من اللاعقلانية)، قد يوافق كثيرون على أن الكثير مما يحدث في العالم هو لاعقلاني، بشكل من الأشكال، غير أن الفاشيين كانوا لاعقلانيين بمعنى أنهم، وعن عمد، بحثوا عن حلول للمسائل بواسطة الأساطير لا العقل. وكان الفرنسي جورج سورل (Georges Sorel) (1922-1847) ـ وهو من المدافعين عن الإضراب العام ـ قد أكد أهمية الأسطورة العاطفية كقوة محركة للعمل السياسي المصمم: العمل المباشر والأسطورة، تلك كانت رسالة سورل. وموسوليني، من بين آخرين، درس تلك الرسالة بعناية. وربما يمكننا أن نقول في سبيل شرح اجتماعي ـ بسيكولوجي ممكن لسماتٍ معينة من سمات الفاشية، إننا عندما نفقد السيطرة على موقفٍ بالغ التعقيد، فقد يغرينا



أن نرد بمركَّبٍ من السحر الغامض والعمل العدواني. ويمكن تطبيق هذا النموذج بتسويغ معين على الفاشية. بهذا المعنى يمكن النظر إلى الفاشية كنوبة سياسيةٍ. وعندما نفقد السيطرة يكون الذعر رد فعلنا.

لم نقصد بما قلناه هنا، أن يكون شرحاً تاريخياً للنازية (الفاشية)، وإنما ليكون نموذجاً للروابط بين بعض الأفكار والمواقف التي احتوت الفاشية عليها (في ألمانيا وفي إيطاليا). غير أننا إذا تابعنا هذا النموذج من الفاشية، بوصفها ذعراً في أزمة معقَّدة، يمكننا أن نفهم كيف صارت الفاشية ذات توجّه عملي متعهّد للأسطورة ومضاد للفكر في الوقت ذاته. غير أن هذه النقطة المتعلقة باللاعقلانية في الفاشية تقتضي المزيد من التحليل. ففي المدى القصير نجح هتلر وموسوليني في تحقيق الكثير، فقد تمكّنا من توحيد أمتيهما وإنقاص البطالة والفوضى الاجتماعية. لذلك قد يبدو اللجوء إلى الأسطورة والعمل عقلانياً. ويمكننا إلى حد ما، أن نعتبر الفاشية نوعاً من البراغماتية المرحلية في حالة أزمة.

الاقتصاد والمجتمع عموماً في الأمة الفاشية (النازية) هما فعلياً في «حالة حرب» حتى في زمن السلم، فالانضباط والنظام مفروضان. والتفكير الذي قد يزرع بذور الشك ملغى، والمصلحة الذاتية تابعة للمصلحة العامة (لكن من يحدِّد المصلحة العامة؟). والمسائل تجد حلولها، بدرجة كبيرة، بالأوامر وبالسلطة. والأعمال الاقتصادية والتجارية تحت سيطرة الدولة مع تجميد الأسعار وتجميد الأجور ومنع الاضرابات، وفي الوقت ذاته تكون مستويات الاستخدام مرتفعة، وملكية وسائل الإنتاج تظل في أيدي الخاصة.

السياسة والاقتصاد

اعتمدنا نموذجاً اجتماعياً ـ بسيكولوجياً بسيطاً لكي نكشف عن نوعٍ من الاتساق المنطقي في الفاشية بوصفها أيديولوجيا. غير أن



بعض المحللين بحثوا عن رابطة بين الرأسمالية والفاشية: الطبقة الوسطى الدنيا[3] دعمت الفاشية التي كانت تخشى البروليتاريا، والطبقة العالمية المالية العليا التي خشيت الشيوعية دعمت الفاشية في نهاية المطاف، وهي الطبقة التي كانت تميل إلى دعم الأحزاب اليمينية مثل الفاشيين عندما وصلوا إلى السلطة. غير أن المساندين الأوائل للفاشية كانوا في أغلب الأحيان مضادين للرأسمالية ـ وهو أمر لا يتعارض مع النظرة االتي تفيد أن الفاشية نشأت من أزمة داخل الرأسمالية كنظام، لكنها تضعف النظرة المفيدة أن الفاشيين كانوا رأسماليين أيديولوجياً ومهنياً.

وفضلاً عن ذلك نقول: ليس من الصواب في شيء مطابقة الفاشية والرأسمالية، مثل الزعم أن الفاشية بدأت في الوقت نفسه الذي بدأت فيه الرأسمالية، وأنها بقيت على قيد الحياة إلى اليوم كما في الولايات المتحدة وأوروبا. فذلك إشكالية مثل التأسّف بالقول إن الفاشية انفجار أشكال لاتاريخية معينة من الشرّ البشري الأبدي، فكلاهما نظريتان غير كافيتين إذا أكدنا أن الفاشية هي ردُّ فعل حكومي على أزمةٍ حادة في الرأسمالية الخاصة. وبتعريف الفاشية بهذه الطريقة نقول إن الفاشية محدودة بفترة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية أو بمجتمع يجد نفسه في الوضع الاقتصادي ذاته، كما كانت الأقطار الأوروبية بين الحروب العالمية: كانت الرأسمالية في حالة فوضى مقابل رأسمالية منظّمة ورأسمالية قومية بشكل كبير، في مواجهة رأسمالية اليوم الأممية.

---

(3) ادعى ليبست (Lipset) مثلاً أن الذين صوّتوا لهتلر كانوا بشكلٍ رئيسي الطبقة الوسطى الليبرالية ـ المحافظين والمركز الكاثوليكي الروماني والاشتراكيين، وأكّد الشيوعيون نظاماً أفضل: S. M. Lipset, *Political Man* (London: [n. pb.], 1963), Part 1, Chap. 5.



إذا أغفلنا سمات الفاشية تلك التي حدّدها التاريخ فإن تفكيرنا سيكون لاتاريخياً، وسنخلص إلى تعريف واسع للفاشية يمكن اعتباره بسهولة، عديم الجدوى، لأننا بتعريفنا له بتلك الطريقة لا نعود بصدد الكلام على المعنى المألوف للفاشية على الأقل.

نحن هنا نمس بمسألة ما تكون الظواهر الاجتماعية في الواقع، وأي شكل من الوجود لها. فهل الظاهرة الاجتماعية، مثلها مثل الفاشية، حدثٌ فريد لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء أحوال تاريخية ـ اجتماعية معقّدة؟ أو هل الظاهرة الاجتماعية شيء محدَّد تحديداً جيداً، وثابتاً نسبياً (مثل الصفات البسيكولوجية كالاعتداء على الضعفاء واحتقارهم) يحدث في سياقات مختلفة؟ فبحسب النظرة الأولى، يبدو السؤال عمّا إذا كان أفلاطون فاشيّاً أو لم يكن، أو السؤال عمّا إذا كان الاتحاد السوفياتي السابق وألبانيا الشيوعية دولتين فاشيتين، سؤالاً عديم المعنى، وبشكل أساسي. وبحسب النظرة الثانية، يمكننا أن نثير مثل تلك الأسئلة، ونجد الجواب بواسطة البحث التجريبي. لذا فإن النظرات المختلفة لما تكون الظواهر الاجتماعية مرتبطة في الواقع بنظرات مختلفة لما يقدر عليه البحث الاجتماعي، وما يجب أن يكون عليه.

كان هناك أيديولوجي بارز للفاشية الإيطالية هو الفيلسوف المشهور جيوفاني جنتيلي (Giovanni Gentile) (1875 ـ 1944) الذي صار وزيراً حكومياً في حكم موسوليني. أكّد جنتيلي أن الدولة هي المبدأ الأعلى. وفي عداد الفلاسفة الآباء للفاشية الإيطالية، نجد فلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) (1848 ـ 1923)، الذي رأى أن المجموعات النخبوية هي التي تحكم في جميع المجتمعات. فيمكن مبادلة مجموعة نخبوية بأخرى، لكننا سنظل نجد بشكلٍ دائم أن



الحكام يؤلفون مجموعة نخبوية. وسواء أكان الحكم ديمقراطياً أو دكتاتورياً، فإن النخبة هي التي تحكم الجماهير دائماً. لذا فإن جميع أشكال الحكم لا تختلف من حيث تطبيقها عند الجماهير. فيمكن تطبيق نظرية باريتو على شكل الحكم البرلماني ذي الانتخابات والتمثيل، وعلى حكم الحزب اللينيني ذي المركزية الديمقراطية. ونظريته شكلت جزءاً من مجموعة الفكر الفاشي: إذا حكمت نخبة بشكل ثابت، ولتكن مجموعة قومية أو مجموعة توحيدية للمجتمع، فيجب أن يُنظم المجتمع هرميّاً بحيث يكون على رأس الهرم زعيم أو مجلس من ذوي الصفات العليا.

كما إنه يستحيل عقلياً مطابقة الفاشية مع الرأسمالية، كذلك لا يمكن الدفاع عن المساواة بين الفاشية والشيوعية. وعلى كل حال نقول إن الفاشية والشيوعية كليهما مُشادتان على نظام الحزب الواحد، وترفضان شكل الحكم البرلماني، وكلتاهما تؤكدان سيطرة شاملة على الفرد، وتمنعان ممارسة الحقوق الفردية، مثل حرية الدين وحرية الكلام وحرية الرأي... إلخ. هذه المقارنة المحدودة صحيحة بشكل كبير، فكلا النظامين كليّ بذلك المعنى. (انظر حنة أرندت، الفصل 27). غير أن ذلك لا يعني أنهما متطابقان.

الدولة والعنصرية

من المهم عندما نفكر بالفاشية من منظور أخلاقي أن نميّز بين الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية. فالثانية كانت عرقية/ عنصرية بشكل لم يكن للفاشية الإيطالية. فالعرق في النازية أي الشعب، كان هو الأساسي، بينما كانت **الدولة** هي الأساس في الفاشية الإيطالية. وكان للفاشية الإيطالية سِمات هيغلية: الدولة هي الفكرة الأعلى من كل شيء آخر. غير أن رعاية الفاشية للدولة كانت جمعيةً قامعةً للفرد.



أما النازيون فقد قدَّموا الشعب على الدولة. فكان النازيون، بشكل من الأشكال، داروينيين عاميين ولم يكونوا هيغليين[4].

ذلك التمييز بين فاشية الدولة الإيطالية والفاشية العرقية الألمانية تمييز مهم. فإذا كان خصمنا هو كذلك بسبب العرق، فلن يكون هناك محلّ لإصلاح الحال، أو لتسوية النزاع. ويجب القضاء على الخصم وأسرته بالتصفية. وقد كانت إبادة اليهود نتيجة «منطقية». لكونها متضمنةً في الفاشية العرقية الألمانية لا في فاشية الدولة الإيطالية. ومع أن المسؤولية عن انحرافات النازيين تُلقى على هيغل، علينا أحياناً أن نتذكَّر أن نوعاً من الهيغلية العادية شكل جزءاً من النظرية الفاشية في إيطاليا، وليس في ألمانيا. وفضلاً عن ذلك نذكر أن الرعاية الفاشية للاعقلانية تتضارب مع ضرورة العقل عند هيغل. كما إن الاهتمام الفاشي بالزعيم الكبير الفوهرر، الذي يقرر الحق أو الصواب، مضادٌّ لهيغل الذي رأى أن الحق والصواب موجودان في العملية التاريخية، ولا يعرِّفهما فردٌ واحد بطريقة عشوائية. وهيغل يقول إن حكم الدولة يجب أن يكون بواسطة المؤسسات وليس وفقاً لنزوات شخص واحد. وهكذا نجد هيغل متعارضاً من نواحٍ عديدة مع الفاشية الإيطالية والألمانية كليهما[5].

التناقضات داخل الفاشية عديدة. وللنازيين نظرة اجتماعية عرقية، وهي: المجتمع أو العرق فوق الفرد. لذا يجب التضحية بالفرد عندما يخدم المجتمع. غير أن النازيين في الوقت ذاته اهتموا كثيراً بالأبطال والقادة العظام. ومجَّد النازيون المجتمع، والعرق

---

(4) انظر حول العلاقة بين الفاشية وهيغل: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: [n. pb.], 1941).

(5) لم ينقطع النزاع داخل الفاشية بين المتمسكين بمبدأ الفوهرر (Führer) والمتمسكين «بمبدأ المسؤولية». لذا، لم يكن هناك اتفاق بين الفاشيين على سيادة الفوهرر.



وجعلوه فوق الفرد برغباته أو رغباتها الذاتية المضطربة. غير أنهم مجدّوا الفوهرر أيضاً الذي دُعي ليحكم الجماهير العديمة التفكير بيد من حديد، فهم رفعوا الشعب فوق الفرد، والفوهرر فوق الجماهير.

أسئلة

- ناقش تأويلات مختلفة لتعبير «أيديولوجيا». ولتكن الشيوعية والفاشية نقطة الانطلاق.

- ناقش أدوار الدولة المختلفة عند أرسطو وأوغسطين ولينين، على سبيل المثال.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Engels, F. *Dialectics of Nature*. New York: [n. pb.], 1940.

———. *Selected Writings*. Harmondsworth: [n. pb.], 1967.

Hitler, A. *Mein Kampf*. Translated by Ralph Mannheim. Boston: [n. pb.], 1971.

Lenin, V. I. *Selected Works*. London: [n. pb.], 1969.

Mussolini, B. *Fascism: Doctrine and Institutions*. New York: [n. pb.], 1965.

مصادر ثانوية

Marcuse, H. *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. New York: [n. pb.], 1961.

Nolte, Ernst. *Three Faces of Fascism*. London: [n. pb.], 1971.



الفصل الثالث والعشرون

فرويد والتحليل النفسي

حياته: ولد سيغموند فرويد (1856 ـ 1939) في مدينة فرايبرغ (Freiberg) الموجودة الآن في الجمهورية التشيكية، وكانت في الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية آنذاك. درس الطب في مدينة فيينا، حيث عاش وعمل إلى أن ضم النازيون النمسا في عام 1938. بعدئذٍ لجأ فرويد الذي كان يهودياً إلى لندن، حيث توفي في عام 1939 بعد صراع طويل مع مرض السرطان. أشهر كتب فرويد هي: تفسير الأحلام (*The Interpretation of Dreams*) (1912)، ومحاضرات تمهيدية في التحليل النفسي (*Introductory Lectures on Psychoanalysis*) (1915 ـ 1917)، ما فوق مبدأ اللذة (*Beyond the Pleasure Principle*) (1920)، والحضارة والمستاؤون منها (*Civilization and Its Discontents*) (1929)، وموسى والتوحيد (*Moses and Monotheism*) (1939).

التحليل النفسي ـ نظرة جديدة إلى الإنسان

نتذكر فرويد اليوم كمؤسس للتحليل النفسي. ولهذا يوضع في مرتبة داروين وماركس وإينشتاين.



من نواحٍ عديدة قَلَبَ فرويد فكرتنا عن الإنسان رأساً على عقب. فالطبيعة، بحسب ديكارت ولوك وكَنْت، منحتنا إرادة حرّة. والقدرة على الاختيار الحر هي في المطاف الأخير جوهر شخصيتنا، وهي ذات صلة «بنفسٍ» واعية. غير أن فرويد اعتبر نظرتنا إلى نفوسنا هذه وهماً، «فالنفس» الواعية ليست سوى المظهر الخارجي لحياة عقلية لاواعية قوية.

بهذه الطريقة أحدث فرويد ثورةً في نظرتنا إلى الذات. فهو أراد أن يبيّن أن حياتنا العقلية الواعية ليست سوى جزء صغير من حياتنا العقلية الكلّية. وعملياتنا الواعية تتحدّد بدقة بعوامل لاواعية. وغالباً ما وظّف تشبيه الجبل الجليدي لتوضيح تلك العلاقة، أي: كل ما يمت إلى الوعي بصلةٍ، ويمكن تذكّره مثل رأس الجبل الجليدي الذي يظهر فوق سطح البحر، بينما تظل كتل كبيرة من الجليد (اللاوعي) غير مرئية تحت الماء. والكتل غير المرئية هي التي تحدّد مركز جاذبية الجبل الجليدي وحركته ومجراه. لذا فإن اللاوعي جوهر شخصيتنا.

في كتابين مهمين منذ بداية القرن العشرين، أكّد فرويد وجود عمليات عقلية لا واعية عند جميع الكائنات البشرية، وبَيّن أن التحليل النفسي يستطيع أن يكشف عن الأسباب اللاواعية لظواهر الحياة اليومية. وفي كتابه تفسير الأحلام أكّد فرويد أن للأحلام معنى، وأنها تعبّر عن رغبات اللاوعي التي تظهر في وعينا بشكل مشوّه ومحرّف. ويمكن بعملية تفسير معقّدة تحديد محتوى اللاوعي الدفين في الأحلام. وفي كتاب الأمراض النفسية في الحياة اليومية حلل فرويد «الأفعال الخاطئة» التافهة في الحياة اليومية، مثل زلات اللسان وهفوات الذاكرة. ورأى فرويد أن هذه الظواهر ليست عَرَضيةً وليست عديمة المعنى، ولكنها في الحقيقة تعابير عن دوافع ونوايا غير واعية.



مثلاً، نحن نفقد أو ننسى شيئاً أعطيناه من شخص لم نعد نحبه[1].

نلاحظ، هنا، أن التحليل النفسي يسمح بفهم جديدٍ للعقل الإنساني. فهو يزعم أن وراء أحلامنا وأخطائنا التّافهة ونكاتنا، وكذلك أعراضنا العصابية، تجثم دوافع لاوعية (وغالباً ما تكون جنسية). وبكلمات أخرى رأى أن الأشياء التي يكون لها معنى في ضوء النوايا والدوافع الواعية للإنسان قد تكتسب معنى جديداً عبر السَّبْر التحليلي النفسي للاوعي. والأعراض التي لا تكون مفهومة أو لا معنى لها تكتسب معنى عندما ننظر إليها على أنها تعابير عن دوافع ونوايا لا واعية. يمكننا القول إن فرويد أدخل نظرية «تفسير الارتياب».

وقد وجد فرويد من خلال عمله مع المرضى العُصابيين أن المرضى أنفسهم لم يكونوا واعين لمسألة اللاوعي. فاللاوعي هو للفرد «وطنه الغريب». وليس سوى المريض بقادرٍ على أن يقود المحلّل إلى الأسباب اللاواعية للأعراض العُصابية. ومن جديد نقول إن النقطة هي أن الأعراض لها معنى، ولكن لا المريض ولا الطبيب له معرفة مباشرة بذلك المعنى، فالتفسير لازم.

كانت أطروحة فرويد تفيد أن الرغبات الجنسية (الشخص مضطرب أو مقموع) يمكن تحويلها إلى ظواهر أخرى مختلفة جوهرياً مثل أعراض وأحلام لا معنى لها. غير أن السؤال هو: لماذا تقمع مثل هذه الرغبات في اللاوعي؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال

---

(1) ترى ماري ياهودا (Marie Jahoda) أن التحليل الطبي النفسي للحياة اليومية يكشف عن «اعتقاد فرويد الثابت بالغياب المطلق للصدفة في أعمال الإنسان»، انظر: (Marie Jahoda, *Freud and the Dilemmas of Psychology* (London: [n. pb.], 1977), p. 53).



افترض فرويد وجود آليات قمعية تخص المادة ذات الشحن العاطفي لمنطقة في العقل لا وصول مباشراً للذاكرة إليها. وتدعى مادة الأعراض تروما (trauma) (التي تعني «الجرح» في اللغة اليونانية). ويمكن تتبع التروما الأصلية إلى الطفولة المبكرة. وبواسطة منهج فريد من النقاش (المرافقة الحرّة) يتعاون المريض والمحلّل لإعادةَ إنشاء التروما، فالهدف العلاجي للتحليل النفسي هو إعادة الإمساك بالمادة اللاواعية والمقموعة وجعلها في متناول الأنا.

الحلم كبوابةٍ للاوعي

يمكن درس اللاوعي بطرق مختلفة، فقد يدرس بالمرافقة الحرّة، وأيضاً قد يدرس بواسطة التأويل التفسيري العميق للأحلام والأخطاء. وبسرعةٍ، احتل تفسير الأحلام عند فرويد مكاناً مركزياً، قال: «الواقع أن تفسير الأحلام هو منطقة حيوية (via regia) لتفسير اللاوعي، وهو بمثابة الأرض الصلبة للتحليل النفسي، وهو الميدان الذي يجب على كل عامل فيه أن يربح معتقداته، ويكسب تربيته. وإذا سئلت كيف يمكن لإنسان أن يصير محلّلاً نفسياً فسأجيب بالقول عبر دراسة أحلامه[2]، وفي كتابه تفسير **الأحلام** أكّد فرويد أن الحلم له مشابهة خارجية بالنفس (Psyche) وعلاقة داخلية بها، ومن جهة أخرى هو على اتّساق تام مع الصحة والأحوال العادية، ومبدأياً يمكن التعامل مع الحلم بوصفه «عَرَضاً»، ولكن هو عرضٌ لماذا؟ وأشار فرويد إلى أن الأطفال الصغار يحلمون دائماً بالرغبات والملذات التي ظهرت عندهم خلال اليوم الماضي (يوم الحلم) والتي

(2) Sigmund Freud, *The Origin and Development of Psycho-Analysis*, Trans. By Harry W. Chase, Printed in: *Great Books of the Western World* (Chicago: [n. pb.], 1990), vol. 54, p. 11.



لم تتحقق. لذا فإن الحلم يمثّل إشباعاً لرغباتهم. وتحتوي أحلام الراشدين على بقايا دقيقة من يوم الحلم، لكنها أكثر تعقيداً. وغالباً ما تكون الأحلام غير مفهومه وبعيدة كثيراً عن التحقق (الأحلام المخيفة والكوابيس). ورأى فرويد أن مثل هذه الأحلام قد تعرّض للكبت. وعندما يترافق الحلم مع القلق، يكون قد تشكّل بهدف إنجاز رغبات مكبوتة ومقموعة لم توافق عليها **الأنا** (ego).

وبغية فهم الأحلام علينا أن نميّز بين **المحتوى الظاهر للحلم والأفكار المستترة للحلم**. فالمحتوى الظاهر للحلم هو ما نستطيع تذكّره عندما نستيقظ. أما أفكار الحلم المستترة فتوجد في مستوى اللاوعي أو «في مسرح آخر»، بحسب فرويد. والمحتوى الظاهر للحلم هو بديل لأفكار الحلم اللاواعية الذي حصل عن طريق الكبت. والكبت هو نتيجة آليات الدفاع العقلي. وعندما نكون في حالة يقظة فإن هذه الآليّات تمنع الرغبات اللاواعية والمكبوتة من الاندفاع إلى الوعي. وعندما نكون نائمين فإن مثل هذه الرغبات تنجح في التسلّل في حالة متنكّرة. والحاصل هو أن الحالم عاجز عن فهم معنى الحلم كما هم المرضى العُصابيون عاجزون عن فهم معنى أعراضهم.

والحلم كما نتذكره (المحتوى الظاهر) هو تحقيق متنكر لرغبات مكبوتة، ويدعو فرويد العملية التي تحرّف أفكار الحلم اللاواعية «عمل الحلم»، وهذا النشاط يماثل من نواحٍ عديدة عملية الكبت التي تحوّل دوافع اللاوعي إلى أعراض عُصابيّة عندما يخفق الكبت. ويستفيد عمل الحلم من عمليات التكثيف والاستبدال والتمثيل المسرحي والترميز. وهناك، فضلاً عن ذلك، العمل الثانوي للحلم. وهنا ينتفع اللاوعي من الوسائل «الفنية»، فجميعنا فنانون في أحلامنا.

عملية التكثيف، على سبيل المثال، تسبّب حادثة في الحلم



(كما يُستذكر) ممثلةً لرغبات عديدة مختلفة. وعملية الاستبدال هي العملية التي يُعبر فيها لنا في الحلم عن شخص مهم أو حادث بارز على أنه ذكرى غير مهمة، أو على أنه شخص أو حادث لا نعرفه.

وقد يحدث شيء مماثل عندما يكون حلم ذو محتوى تافه جداً يرافقه قلق أو عواطف قوية. هنا تكون عمليتا التكثيف والاستبدال قد أدّتا عملهما، وما علينا إلاّ أن نوظّف المرافقة الحرّة لكي نصل إلى المحتوى غير الواعي. وبالطريقة نفسها نقول إن عملية الترميز هي نوع من التحريف. مثلاً يمكن أن تستبدل أعضاء تناسل الذكر بأشياء لها الشكل ذاته مثل القصب والمظلات والسكاكين والمسدسات. وتمثل أعضاء تناسل الأنثى بشكل رمزي بأشياء تحيط بمكان مجوّف يمكنه أن يمسك بأشياء أخرى (مثل الكهوف والصناديق والغرف والبيوت. .. إلخ). العمل الثانوي للحلم ينشأ من محاولتنا وصف الحلم بطريقة تحقق الحاجة إلى اتّساق منطقي. وقد رأى فرويد أن الحلم (الظاهر) يحتوي على عناصر عديدة مختلفة (ومتناقضة). لذا يمكن أن يُقال إنه ذو تحديد مفرط. وبهذه الطريقة تبالغ سلاسل السببيّة والعوامل المختلفة في تحديد الأعراض البسيكولوجية.

زعم فرويد في ما بعد أن فكر الحلم المستتر مراقَب، وللتبسيط نقول إن على الرغبات المكبوتة والممنوعة أن تتجنب «الرقيب» لتصير واعية. لذا يحوّل عمل الحلم أفكار الحلم المستترة إلى محتوى ظاهر للحلم بغية تجنّب الرقابة. ويحتوي الحلم، كما نتذكره، على رسالةٍ قد حصل تحويلها إلى رموز. ويمكننا أن نعتبر محتوى الحلم الظاهر بمثابة لوحة رموز لفك ألغازها. ولا يكشف الحلم عن معنى جديد إلا عندما يفك المحلّل الشيفرة. وما هو ذلك المعنى السري؟ يجيب فرويد قائلاً إن أحلام الراشدين غالباً ما تكون ذات توجّه جنسي، فهم يعبرون عن رغبات شهوانية (هذه النتيجة



صارت موضع شك عندما اكتشف فرويد، في ما بعد، غريزة فريدة عدوانية أو غريزة الموت).

يمكننا أن نلخص النتائج التي توصل إليها فرويد في كتابه **تفسير الأحلام**، في نقاط خمس، هي:

1 ـ التمييز بين أفكار الحلم المستترة ومحتوى الحلم الظاهر هو مفتاح فهم معنى الحلم.

2 ـ محتوى الحلم الظاهر هو تحريف لفكر الحلم المستتر، أي هو نتاج عمل الحلم.

3 ـ يمكن استعمال المرافقة الحرة لتحليل الأحلام، وكذلك الأعراض العصابية.

4 ـ يقترح تفسير الأحلام نموذجاً بسيكولوجياً عاماً يمكنه أن يعطينا صورة أغنى عن حالة الإنسان العقلية.

5 ـ تؤدي محاولة فك رموز الأحلام إلى فهم كيف يعمل اللاوعي وفقاً لبعض القواعد اللغوية، أي أن اللاوعي ذو بنية كبنية «لغة» (انظر الحلم كلوحة رموز).

نظرية الظواهر الجنسية عند فرويد

سبق أن أكدنا الدور المركزي للظواهر الجنسية في مفهوم التحليل النفسي للإنسان. لقد بسط فرويد هذا الموضوع في كتابه **ثلاثة إسهامات في نظرية الجنس** (*Three Contributions to the Theory of Sex*) (1905) وهذا الكتاب يعرّفنا إلى الخلفية وراء عملية التشوه، ومصدر الطاقة العاطفية التي تشكل وفقاً لفرويد أساس غرائزنا وسلوكنا. وقد أطلق على هذه الطاقة، في ما بعد، اسم **اللبيدو** (libido)، كما قدّم هذا البحث أول صورة إجمالية عن نظرية الجنس في الطفولة وعن الانحراف الجنسي.



في ما يأتي نذكر أهم أطروحات فرويد:

1 ـ لا تبدأ الظواهر الجنسية عند سن البلوغ، بل يكون التعبير عنها حالاً بعد الولادة.

2 ـ من الضروري إنشاء تمييز دقيق بين تصوّر «جنسي» وتصوّر «تناسلي»، فالتصور الأول أوسع ويشمل عديد النشاطات التي لا علاقة لها بالأعضاء الجنسية.

تعرضت نظرية الجنس الطفولي لفرويد إلى مقاومة عظيمة، لكنها ساعدت نظريته الخاصة بنشوء الظواهر الجنسية. ولم تتضاءل شهرة فرويد عندما زعم أنه كشف عن وجود علاقة بين ظواهر الجنس عند الطفل والانحراف الجنسي عند الراشدين.

ورأى فرويد أن الفم هو العضو الأول الذي يترافق مع عاطفة اللذة. والطفل يبدأ بطلب الإشباع لرغباته المستقل عن حاجته للغذاء. لذا فإنه يمكن تسمية هذا النشاط بأنه جنسي. وبعد المرحلة الفمّية تأتي المرحلة الشرجية ثم المرحلة القضيبيّة، وتكتسب عقدة أوديب أهمية خاصة في المرحلة القضيبية، [ويذكر في الأسطورة اليونانية أن الملك أوديب (Oedipus) قتل والده من غير معرفة بأنه والده وتزوج أمه]. ولاحظ فرويد أن الصبي في ذلك العمر (حوالى ثلاث إلى خمس سنوات) يبدأ بإظهار رغبات جنسية نحو أمه ويرى والده منافساً مهدِّداً (القلق من الخصي). وغالباً ما ينحل نزاع أوديب حالما يبدأ الصبي بشكل تدريجي بمماثلة نفسه مع والده ويبدأ باتخاذ قيم ووجهة نظر والده لنفسه (تشكل «الأنا الأعلى»). بالمقابل يفترض أن تتأثر البنات بعقدة إلكترا (Electra Complex).

ولأسباب متنوعة قد يثبت الفرد في إحدى مراحل الطفولة. ويمكن في بعض الحالات أن يحبط تطور عاطفي وجنسي ـ نفسي



بعد تلك المرحلة (انظر الصفات الشخصية في المرحلة الشرجية). ويمكن أيضاً أن يرجع الراشدون إلى مرحلة سابقة من مراحل التطور. ويسمي فرويد هذه الظاهرة **النكوص**. ورأى فرويد أن الانحراف الجنسي يمكن فهمه على أنه تعلق مرضي بأشياء جنسية من نوع مختلف عما هو «عادي» عند الراشد. ولأن هذه التحريفات لها أنماطها في الأشياء الجنسية المختلفة عند الطفل، فقد وصف فرويد الظواهر الجنسية عند الطفل بأنها «انحراف جنسي متعدِّد الأشكال» (يتصف بانحرافات متعدِّدة). وتكون النتيجة أن «الانحرافات الجنسية لدى الراشدين» مرتبطة بالنشاطات الجنسية المتنوعة للطفولة.

الجهاز العقلي

غالباً ما يصعب فهم نظرية الجهاز العقلي عند فرويد، ولأسباب عديدة. **فأولاً**، عمل فرويد خلال المراحل المختلفة من تطور التحليل النفسي على تغيير نظراته للنفس الإنسانية وتوسيعها. ومع أنه حاول أن يوحِّد النظرات المختلفة، ظلّت هناك أجزاء غير منجزة في عمله. **وثانياً**، كانت مفردات فرويد الفيزيولوجية والأنثروبولوجية القوية غامضة. فعندما يقول إنه يجب على **الأنا** (ego) الفقير أن يخدم «ثلاثة أسياد طغاة» [العالم الخارجي، **والهذا** (id)]: أي الجانب اللاشعوري المتعلق بالميول الغريزية غير المنسقة، **والأنا الأعلى** (Superego)، فيمكننا بسهولة أن نرى أنه عمل على تشييء الوظائف العقلية أو على شخصنتها.

أول «نموذج طوبوغرافي» (خريطة للنفس) وضعه فرويد شمل تمييزاً بين مساحات ثلاث للحياة العقلية. ولتبسيط الأمور نقول إن الجهاز العقلي مكاني، وهو مقسَّم إلى ثلاث مناطق، هي: منطقة اللاوعي وما قبل الوعي، والوعي. ويمكن وصف الوعي بالقول إنه كل ما نعيه مباشرة.



وما قبل الوعي هو كل ما يمكن إعادة إنتاجه أو تذكره. واحتفظ فرويد باسم «اللاوعي» للعمليات العقلية التي لا تصل إلى الوعي بسهولة.

في كتابه محاضرات تمهيدية حول التحليل النفسي (*Introductory Lectures on Psychoanalysis*) (1915 ـ 1917) عرض فرويد مماثلةً يمكن أن تكون منوِّرةً، قال: هناك ضيف موجود في رواق (اللاوعي) ويرغب في الدخول إلى الصالة (ما قبل الوعي). غير أنه يوجد بواب (رقيب) بين تلكما الغرفتين يراقب الضيوف. فإذا لم يكن البواب راغباً بالضيف فإنه يطلب منه الرجوع، أو يقمع. حتى إذا نجح الضيف في الدخول إلى الصالة فليس من المؤكَّد أن المضيف (الوعي) سيلاحظ الضيف فوراً. وهذا يماثل الفكرة التي تفيد أن الأفكار في منطقة ما قبل الوعي ليست واعية لكنها يمكن أن تصير واعية. ولكي تصير الأفكار الموجودة في منطقة اللاوعي واعيةً، عليها قبل كل شيء، أن تنال الدخول إلى الصالة، أو منطقة ما قبل الوعي. وإذا رُدَّ ضيف على أعقابه يمكنه أن يظهر لاحقاً في تنكرٍ جديد (انظر «عمل الحلم»)، بعد ذلك يمكن أن يسمح للضيف بالدخول إلى الحفلة «كَعَرَضٍ»، وقد لا يعرف المضيف الهوية الحقيقية للضيف. في هذه المماثلة يمثِّل البواب مقاومة الفرد تحويل ما هو لاوعي إلى وعي. وعندما يكون البواب تعباً (أو ينام الفرد)، عندئذٍ يسهل الدخول بشكل متنكِّر (الحلم الظاهر). كذلك نرى أن مجمل عملية الكبت قد تحدث من غير أن يشعر بها المضيف.

وبعد عام 1920، غَيَّرَ فرويد نموذجه الطوبوغرافي وأدخل مصطلحات **الهذا والأنا الأعلى والأنا** التي وُجِهت بمقاومة عظيمة من محلِّلين نفسيين آخرين [مثل جاك لاكان (Jacques Lacan)] وفلاسفة علوم. الفيلسوف كارل ر. بوبر هزأ من ورقة البرسيم الفرويدية الثلاثية



معتبراً إياها عديمة القيمة العلمية مثل أساطير هوميروس عن جبل الأولمب.

لقد اخترنا أن نفسر فهم فرويد للجهاز العقلي بوصفه نظرة حول علم النفس التأملي (Metapsychological)، وهذا ينبؤنا عن المنظور الذي منه درس الإنسان، وهو محاولة لايجاد إطارٍ تصوري للظواهر التي اكتشفها في ممارسته السريرية. ويمكننا القول وبمفردات إبستيمولوجية إن الإطار علم النفس التأملي مركزي لبرنامج البحث في التحليل النفسي. في ضوء نظرياته عن الجهاز العقلي والطاقة العقلية والغريزة حاول فرويد أن يشرح سبب كون الحجج العقلية عاجزة أمام الخوف اللاعقلي والأعمال القمعية. ولكي يشرح النزاعات بين الغرائز وعلاقتنا بالعالم الخارجي وضميرنا (الصوت الداخلي) أنشأ نموذجاً عن حياتنا العقلية [الهذا والأنا والأنا الأعلى]. واضح هنا أن فرويد قد وسّع الحدود بين الخرافات والتصورات والكائنات. وفي ما يأتي وصف لكيفية تقديمه نظرته للحياة العقلية: «الفرضية التي تبنيناها الخاصة بالجهاز النفسي الممتد في المكان، والمؤلف من مجموعة بشكل ملائم، ومتطورة مع مقتضيات الحياة، لم ينشئ ظواهر وعي إلا في نقطة معينة، وفي ظلّ شروط معينة - فقد وضعتنا هذه الفرضية في موضع يقتضي منا تأسيس البسيكولوجيا على أساس مشابه لأسس أي علمٍ آخر، مثل علم الفيزياء»[3]. واضح أن فرويد نظر إلى التحليل النفسي نظرة تماثله بعلم الفيزياء. وهذه مسألة مرتبطة ببعض افتراضاته المتعلقة بعلم النفس التأملي الأساسية. وقد فهم الحياة العقلية على أنها تتحدّد بقوى عقلية وطاقة عقلية. لذا

---

(3) Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, Penguin Freud Library, volume 15, ed. by Albert Dickson, Translated by James Strachey (London: [n. pb.], 1993), p. 431.



أمكنه أن يزعم أن التحليل النفسي هو علم طبيعي.

توجد القوى العقلية والطاقة العقلية في **الهذا** الذي هو أقدم المناطق العقلية. وهو يحتوي على المظاهر العقلية لغرائزنا. لذا شبه فرويد **الهذا** «بالغلاّية الممتلئة بإثارة تغلي». وغرائزنا تسعى لتلبية احتياجاتنا. وهي تطيع ما يُدعى **مبدأ اللذة** .وهناك وظائف أخرى أيضاً ذات صلة **بالهذا** تدفعنا. وهذه تصدر عن تجارب سابقة مكبوتة. وتكلم فرويد عن «ذكريات» أفكار وأعمال ومشاعر استبعدت من الوعي لكنها لاتزال تدفعنا. وتعمل هذه الوظائف من دون تنظيم منطقي، فهي لامنطقية. مع ذلك، تظل تحاول أن تنجح في شق طريقها إلى وعينا، أي: هي تدفعنا إلى العمل، وهي تجعلنا نشعر بالكبت، أو تتحول إلى أحلام وخيالات من غير أن نفهم سبب ذلك وكيفية حصوله. وهكذا فإن اللاوعي هو الصفة العقلية العليا **للهذا**.

أهم رؤية في التحليل النفسي هي أن عمليات اللاوعي أو **الهذا** تتبع «قوانين» أخرى غير تلك التي تحكم حياتنا الواعية، وقد دعا فرويد هذه القوانين **بالعمليات الأولية**. وكنا في مناقشتنا لعمل الحلم قد أشرنا إلى سلسلة من الصفات المعقّدة والمدهشة في العمليات الموجودة في اللاوعي. والأضداد على سبيل المثال تعامل كما لو أنها متشابهة، ويبدأ اللاوعي على شكل بنية «لغوية»، على الرغم من أن القواعد تختلف عن قواعد لغتنا اليومية.

للهذا نشوء فريد يعود إلى تأثير العالم الخارجي، إذ تنشأ منطقة عقلية معينة كصلة وصلٍ بين **الهذا** والعالم الخارجي. وقد دعا فرويد هذه المنطقة من الحياة العقلية **الأنا**. وأهم مهمّات **الأنا** هو حفظ الذات. وفضلاً عن ذلك، تؤمن **الأنا** تلبية الحاجات بطريقة سليمة. و**الأنا** هو الذي يقرّر تأجيل أو كبت مطالب الغرائز. و**الأنا** تطيع **مبدأ الواقع**. فعلى **الأنا** أن تتوسط بين مطالب **الهذا** والعالم الخارجي.



وطالما ظلت **الأنا** ضعيفة ومن دون تطور فإنها لا تنجح دائماً في السيطرة على المهمات التي تحتاج أن تؤديها من دون صعوبة في ما بعد. وقد تكون نتيجة مطالب غرائزنا ومطالب العالم الخارجي حصول صدمة. فيدافع **الأنا** الضعيف عن نفسه بالكبت الذي سيثبت في ما بعد أنه غير ملائم. ويساعد **الأنا الأعلى الأنا** في ذلك الكبت.

وغالباً ما اندهش فرويد بالواقعة التي تفيد أن المرضى قد يرون أنفسهم كأشياء، لذا قد يتخذون موقفاً نقدياً وذا حكم مدين لأنفسهم. فرأى أن هذه القدرة الفكرية الانعكاسية نشأت وتطورت في مرحلة لاحقة بخلاف قدرات الأنا الأخرى. وتحصل تدريجياً للأطفال عبر تأثير التفاعل الاجتماعي، فالأنا الأعلى هو نتاج **الاستبطان** اللاواعي لمعايير الوالدين ومُثُلهما العليا. وبمعنى أوسع قليلاً نقول يمارس المجتمع والتقليد سلطتهما الأخلاقية عبر ما نسميه «الضمير». ويمكن القول إن الأنا الأعلى يتطلب من الأنا أن لا تقدم شرحاً عن أعمالها وحدها، وإنما عن أفكارها ورغباتها أيضاً. وتكون النتيجة هي أن الأنا الأعلى هي القوة الثالثة التي على الأنا أن تحسب حسابها. ونظرية فرويد عن الضمير ترفض إمكانية وجود فكرة فطرية أو مطلقة عن الصواب والخطأ. وامتداداً لنظريته عن الضمير استنتج فرويد أن فكرة الله هي مرتسم لعلاقة الطفل بأبيه.

وصف فرويد الأحلام في مواضع متعددة بأنها اضطرابات عقلية مع أوهام وسماتٍ غير معقولة، فخلال النوم تستيقظ الأنا وتسيطر القوى الأخرى. وتشكل حالة مماثلة أساس سلسلة من الأمراض، فالاضطراب في الجهاز العقلي يجد تعبيراً له في ظواهر العُصاب والاضطرابات العقلية، فتتشوش علاقة الأنا بالواقع، وتبطل جزئياً. وقد شكلت هذه الرؤية خلفية الهدف العلاجي للتحليل النفسي، «فعندما يرى الطبيب المحلِّل وأنا المريض المستيقظة العالم الخارجي



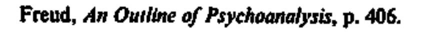
عليهما أن يتوحدا في فريق واحد ضد الأعداء، وهم مطالب الهذا الغريزية ومطالب الأنا الأعلى الأخلاقية»[4]. وقد نلاحظ، في هذا المقام، شبهاً معيناً بين الهدف العلاجي للتحليل النفسي ونظرية نيتشه عن **الإنسان الأعلى**، أي: كانت المسألة عند فرويد وعند نيتشه مسألة التغلّب على التعارض بين الأخلاق التقليدية المفرطة ومطالب الغرائز، **فالإنسان الأعلى** عند نيتشه تغلب على الذات مثلما تغلب الشخص المصاب بالعصاب على مرضه بعد علاجٍ نفسي ـ تحليلي ناجح.

في أعماله الكتابية الأخيرة مَيَّزَ فرويد بين غريزة الحياة (Eros) وغريزة الموت (Thanatos)، مشيراً إلى أن فكرة وجود غريزتين أساسيتين كانت معروفة في الفلسفة اليونانية (انظر إمبيدوقليس (Empedocles)).

وقد واجهت فكرة فرويد عن وجود غريزة موت فريدة مقاومةً عظيمة في دوائر التحليل النفسي، ولاتزال موضع نزاع جدلي. وقد أمل فرويد عن طريق إدخاله فكرة غريزة الموت أن يوضح ظواهر مثل العدوان والحرب، لكنه أكد أيضاً أن عنصر العدوان الجنسي المتزايد يمكن أن يحوّل العاشق إلى مجرم قاتل، كما إنه يمكن استبطان العدوان فيصير مدمِّراً للذات.

ثقافة القمع والشعور بالذنب

في الفترة الزمنية ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ازداد اهتمام فرويد في نقد الثقافة والحضارة الجاريتين في ذلك الزمان. فقد تمَّ الإعلان عن انحدار في الثقافة الغربية وسقوطها في أوساط اليمين



(4) Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, p. 406.



واليسار. وقد تركز اهتمام فرويد على الأسباب البسيكولوجية لتلك المواقف النقدية العالية للثقافة الحديثة، وبصورة خاصة كان منشغلاً في البحث عن «المصادر الاجتماعية للمرضى المتألمين»، أي في الثقافة من حيث إمكانية كونها سبباً للآلام والتعاسة، قال: «يبدو أنه من المؤكد أن لا تكون حضارتنا الحاضرة القادرة على أن تولد فينا الشعور بالسعادة»[5]. قد تصيبنا هذه الأطروحة بالذهول. فالواقع هو أن الإنجازات العلمية والتقنية قد أعطتنا قوة مكنتنا من السيطرة على القوة الطبيعية، فالأبحاث الطبّية قد أطالت أعمارنا ويسرت حياتنا. ومع ذلك فإن فرويد ظل يؤكّد أن مثل ذلك التقدم ليس الشرط الوحيد لسعادة الإنسان. فثمن التقدم الذي ندفعه هو كبت غرائزنا وتزايدٌ في ظواهر الشعور بالذنب عند الأفراد. تلك هي خلفية استيائنا من الحضارة وفقاً لرأي فرويد.

لا ريب في أن فرويد كان واعياً بأن الثقافة تحمينا أمام الطبيعة، وأنها تنظم العلاقات بين الأفراد ذوي المراس الصعب. ولكي نفهم أطروحته علينا أن نفهم كيف كان يتصور أصل الحضارة. رأى فرويد أن حرية الفرد كانت أوسع قبل وجود الحضارة، على الرغم من أن تلك «الحرية المتوحشة» كانت بلا قيمة، لأن الفرد لم يكن يستطيع الدفاع عنها (انظر حالة الطبيعة في فكر توماس هوبز (الفصل 8)). كانت الحدود الأولى التي وضعت على الحرية مترافقة مع وجود الحضارة. لذا نشأ تعارض بين حرية الفرد وكوابح الحضارة.

هذا التعارض ذو أهمية لفهمنا التغيرات في الغرائز الإنسانية. وكل مجتمع يجب أن يقوم على فكرة تكون الغرائز ولو بمقدار. وهذه الحقيقة سبق أن أكدتها المحرمات الأولى. ومن بين المحرمات

---

(5) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Trans. by Joan Riviere ([n.p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 777.



نذكر منع سفاح القربى (بالمعنى الواسع) كمصدر للإشباع الجنسي، فوضع التقليد حدوداً لما هو مسموح به. ومنعت معظم أشكال الإشباع الجنسي بغير طريق أعضاء التناسل بوصفها منحرفة. ووصف فرويد هذه العملية بقوله إنها «أكبر جرح مشوّه أصاب حياة الإنسان الجنسية عبر العصور»[6]. وانتهى إلى القول إن الحياة الجنسية للإنسان «المثقف» قد أصيبت بالآلام، وأهميتها كمصدر للسعادة نقصت نقصاناً كبيراً. وفي الوقت ذاته استمدت الحضارة طاقتها من الظواهر الجنسية المكبوتة. وتعطل إشباع الحاجات الجنسية، وصار إشباعها بطرقٍ أخرى. وقد دعا فرويد هذه العملية التسامي، فكانت المنتوجات الرائعة في الفن والعلم نتيجةً لغرائز التسامي (انظر الحب (Eros) الأفلاطوني). وهكذا، وبمعنى من المعاني، تحت تضحية الحب الجنسي على مذبح الثقافة.

غير أن الحب ليس بالقوة الوحيدة في الحياة الإنسانية. وقد رأى فرويد أن للعدوان البشري أهمية مركزية في قوة الغرائز المحرِّكة. فعندما تُزال الموانع يكشف البشر عن أنهم حيوانات متوحشة. لذا تضطر الثقافة إلى القيام بجهد قوي لتحريك مصادرها كلها لوضع حد للتخريب البشري، أما النتائج في هذا الميدان فكانت متواضعة. والواضح هو أنه يصعب منع الكائنات البشرية عن عدوانيتها. تحاول الثقافة أن توجِّه العدوان نحو أعداء خارجيين وداخليين، ولكن هذا غالباً ما يخلق آلاماً مرعبة في الحضارة الحديثة. على خلفية هذه الحدود لحياتنا الجنسية وعدواننا، ظنَّ فرويد أنه تمكن من توضيح بعض أسباب الاستياء في الحضارة. وهكذا نصل إلى نقده للثقافة: «بكشفنا عن العيب، كما فعلنا في الحالة الحاضرة للحضارة لعدم

(6) المصدر نفسه، ص 784.



التوفير لنا بما يكفي من طلبنا جعلنا سعداء في الحياة، ولمقدار المعاناة الممكن تجنبها التي تصبها علينا ـ في محاولتنا القصوى لتعرية جذور النواقص بنقدنا القاسي فإننا، ومن دون ريب، نمارس حقوقنا المشروعة، ولا نظهر أنفسنا بأننا أعداء الثقافة. ونحن نتوقع أن تحصل تغيرات في مجرى الزمن في حضارتنا بحيث تصير أكثر تحقيقاً لحاجاتنا، ولا تعود معرضةً للتوبيخ الذي وجهناه إليها. غير إنه علينا أن نعوِّد أنفسنا على الفكرة التي تفيد بوجود صعوبات معينة في باطن طبيعة الثقافة ذاتها لا تخضع لأي محاولات إصلاحية»[7].

وكما رأينا، اكتشف فرويد غريزة الموت فضلاً عن الحب، فغريزة الموت تجاهد لانحلال الكائن العضوي الحيّ، وتعيده إلى حالته اللاعضوية الأصلية. ويصعب دائماً فهم كيف تعمل هذه الغريزة. وقد اعتقد فرويد أن جزءاً من هذه الغريزة يتحول ضد العالم الخارجي، ويتخذ مظهر الأفعال العدوانية والتدميرية، وإن تقييد العدوان المتجه إلى الخارج يزيد من نشاط التدمير الذاتي الموجود دائماً.

وقد تكون غريزة الموت «ممتزجة» بالحب. والسادية مثال على ذلك، بينما المازوشية توضح العلاقة بين الغرائز والظواهر الجنسية الانطوائية التدميرية. لذا كان فرويد يعتقد أن للإنسان حاجة فطرية «للشر» وللعدوان والأعمال الوحشية. والعدوان هو غريزة أصلية ومستقلة عند جميع الكائنات البشرية. وتقاوم غريزة العدوان محاولة الثقافة خلق السلام والانسجام بين البشر. قال فرويد: «إن غريزة العدوان الطبيعية في الإنسان المتمثلة في عدوانية كل واحد ضد الكل، وعدوانية الكل ضد كل واحد، تعارض برنامج الحضارة

---

(7) المصدر نفسه، ص 789.



هذا»[8]. قد نتساءل عن طرائق أخرى توظفها الثقافة لمنع العدوان. وأفضل فهم لأن يكون بالنظر في التاريخ التطوري للفرد، نسأل: ما الذي يحدث للفرد عندما تكبح غريزة العدوان الطبيعية؟ وسيكون الجواب، كما ذكرنا سابقا، أن العدوان سيتجه نحو الداخل أي ضد الأنا، فالأنا الأعلى سيستعمل العدوان. ويهدد الأنا الأعلى، كنوع من «الضمير»، الأنا بالعدوان. وينشب الصراع داخل الفرد. ويسمي فرويد التوتر بين الأنا الأعلى والأنا الخاضعة الشعور بالذنب. وهو يعبر عن نفسه على شكل حاجةٍ للعقاب. وهكذا، فإن الثقافة تتغلّب على غريزة العدوان عند الفرد بإنشائها جهازاً عقلياً يراقب الغريزة العدوانية الخطرة.

وانسجاماً مع ذلك، رفض فرويد فكرة وجود قدرة أصلية للتمييز بين الخير والشر. وقد يكون الشر أحياناً مرغوباً وممتعاً، فالأنا الأعلى هو الذي يقرر ما يكون خيراً وما يكون شراً. والخوف من الأنا الأعلى هو الذي يخلق الشعور بالذنب. وفضلاً عن ذلك نقول إننا نحن من ينشئ الحاجة إلى العقاب لأننا عاجزون عن إخفاء رغباتنا الممنوعة عن الأنا الأعلى. ومحاولة الثقافة منع إشباع غرائزنا تنتج شعوراً متزايداً بالذنب يعجز الفرد أن يكون في مستواه. والحاصل هو أن نقول إن اعتقاد فرويد أن الشعور بالذنب هو أعظم مشكلة تقف في تطور الثقافة كان اعتقاداً له ما يبرّره.

يسمح هذا التحليل بنظرة جديدة إلى الأخلاق. فهدف الأخلاق منع حاجة الإنسان الغريزية إلى العدوان «عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك». لذا يمكن فهم أخلاق المجتمع بأنها الأنا الأعلى للثقافة، فتصير أطروحة فرويد، بعد ذلك، كما يأتي: كما يجب

---

(8) المصدر نفسه، ص 791.



على الذين يعملون في الطب النفسي التحليلي أن يتصارعوا في معظم الأحيان مع الأنا الأعلى ويضطرونه التقليل من طلباته، علينا أن نقوم بتقييم نقدي للمطالب الأخلاقية التي تطلبها الثقافة. وقد رأى فرويد أن عديد المجتمعات صار «عُصاباً» تحت وطأة الثقافة فيجب أن تخضع للعلاج النفسي. (انظر تقويمه النقدي للأخلاق الجنسية في زمانه الموجود في كتابه *Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness* [1908]).

كانت المسألة الحاسمة عند فرويد هي تلك الخاصة بموضوع مصير الإنسانية، وهي التي عدَّها مرتطبة بالسؤال عن كيف تستطيع الثقافة أن تسيطر على غرائز الإنسان العدوانية والتدميرية، قال: «لقد أوصل البشر قدرات إخضاعهم لقوى الطبيعة إلى درجة يمكنهم باستخدامها الآن أن يفنوا بعضهم بعضاً، فلا يبقى أحد. وهم يعرفون ذلك ـ ومن ذلك نشأ قسم كبير من قلقهم الجاري، واكتئابهم وهواجسهم. والآن يمكن القول إن القوة الأخرى، من القوتين السماويتين، الحب الأبدي سيدفع بقوته ليبقي نفسه إلى جانب خصمه الأبدي ونظيره»[9].

إنشاء فرويد الجديد لتاريخ البشرية الثقافي له سمات عديدة مشتركة مع النماذج التي وجدناها في فكر هوبز ولوك وروسو. وكذلك يوجد في الأنثروبولوجيا السلبية التي وضعها (النظرة التشاؤمية إلى الإنسان) سمات عديدة مشتركة مع لوثر، ومع فكرة هوبز المعبر عنها بالقول «كل واحد يقاتل كل واحد»، ومع الأطروحة التي تقول «الإنسان مثل الذئب مع الآخرين من البشر» (homo homini lupus). كما يلقي التحليل النفسي الفرويدي، في

(9) المصدر نفسه، ص 802.



ميادين عديدة، ضوءاً على مسائل السوسيولوجيا، مثل ظاهرة الإدخال وآليات التفاعل الاجتماعي البسيكولوجية.

أما مركز فرويد الفلسفي فمشكوك به ويحتمل الجدل من نواحٍ عديدة. ففي تشخيصه لزمانه دافع عن درجة عليا من الإشباع الجنسي بغية التخفيف من الآلام العصابية. ومن جهة أخرى رأى أن كبت الغريزة ضروري للحياة الحضارية. وبكلمات أخرى، بدا أنه يفتقر إلى معايير كافية لتحديد الحد الفاصل بين إشباع الغريزة وكبتها. وكان ذلك من أصعب ما يكون، لأن فرويد لم يميز بما فيه الكفاية بين السعادة واللذة (مذهب اللذة). كما لم يبد أنه استطاع أن يسوّغ الأخلاق الضرورية لإنشاء وتطوير أنا أعلى ثقافي عقلي، نعني الأخلاق التي يمكنها أن تكبح الحرية الاعتباطية و«المتوحشة». وبصورة عامة نقول لم يكن واضحاً وضعُ المسائل الأخلاقية والحجج الأخلاقية عند فرويد. ورأيه بوجود حرية ذاتية أصلية قد يبدو وهماً من المنظور السوسيولوجي (انظر نظريات هيغل وإميل دوركهايم الخاصة بنشوء الحرية التاريخي). وقد يبدو فرويد مبالغاً بالصفة القمعية للثقافة الحديثة، فمقدار كبير من نقده للأخلاق الجنسية للثقافة الحديثة عفى عليه الزمن. كما أهمل فرويد النقد الثقافي الصادر عن سوسيولوجيين مثل دوركهايم. وقد حاول دوركهايم أن يبيّن أن الأزمة في الثقافة الحديثة تقوم على انحلالٍ متزايد لمقاييس التوجه الأخلاقي. وبكلمات أخرى نقول إن فهم فرويد كان ضئيلاً للعلاقة الداخلية التي تربط ظاهرة الشذوذ عن المقياس (انحلال المعايير الاجتماعية) والنزاعات في الضمير والشعور بالذنب.

التحليل النفسي وفلسفة العلم

تركز النقاش الإبستيمولوجي حول التحليل النفسي على وضعيته



العلمية، وعلى محتوى وأهمية التصورات الأساسية، مثل الحتمية العقلية والشرح واللاوعي والهذا والأنا الأعلى... إلخ.

وهناك خلاف كبير حول مسألة ما إذا كان التحليل النفسي علماً. ويمكن ردّ الخلاف بدرجة ما إلى الواقعة التي تفيد أنه لا يوجد تصور واضح للعلم[10]. وفي الوقت ذاته نقول إن مطالبنا الخاصة بالنظرية العلمية أو النظرية البحثية تتفاوت في العلوم والنشاطات البحثية المختلفة مثل الفيزياء والسوسيولوجيا والأدب المقارن. وبكلمات أخرى نقول ليس هناك من معنى لإنكار الوضعية العلمية للتحليل النفسي لأنه لا يفي بمتطلبات علم الفيزياء الفريدة. وعلى الرغم من أن بعض أطروحاته قد يتشابه بعض الشيء مع أساطير هوميروس، فإن هذا لا يصلح أن يكون سبباً كافياً لرفض التحليل النفسي بكليته. يمكننا القول إن فهم فرويد للتحليل النفسي تمثل في مجموعة من البيانات، بعضها وصف الوقائع الملاحظة، وبعضها الآخر شمل صياغات لفرضيات عامة، وبعض ثالث شمل تفسيراً للوقائع الملاحظة في ضوء الفرضيات. وكما كنا قد لاحظنا، قدم فرويد التحليل النفسي كعلم طبيعي له مصطلحات مثل «القوة» و«الطاقة». وفي المناقشات الحديثة اعتبر الكثيرون ذلك بمثابة سوء فهم. وتمّ الرأي على أن التحليل النفسي هو نظام معرفي تفسيري «هيرمينوطيقي عميق».

يقوم التحليل النفسي على مقدمة أساسية تقول بوجود حياة عقلية لاواعية. أما الأسئلة المتعلقة بكيفية رسم الحدود بين اللاوعي وما قبل الوعي والوعي فقد ظلت أسئلةً أجاب عنها إجابات مختلفة، زفي فترات مختلفة. وكان أحد حجارة الزاوية في النظرية هو

---

(10) انظر المعنى الواسع لمفردة: Wissenschaft.



الأطروحة المفيدة أن الغرائز الجنسية موجودة منذ الطفولة المبكرة. ويمكننا أن نقول إن بعض الأطروحات أساسي لأنه يشتمل على افتراضات الأطروحات الأخرى. لذا فإن أطروحات فرويد تشكل نوعاً من النظام الهرمي. ومن هنا ينبغي وضع فرضية الكبت في مستوى أساسي في النظرية يكون أعظم من مستوى عقدة أوديب لأن فكرة الكبت وظفت لشرح أصل العقد المختلفة.

ويبدو أن فرويد رأى أن بعض الفرضيات قائم على وقائع ملاحظة (أو هي مستمدة من وقائع بمنهج استقرائي)، وأن بعضها الآخر يجب فهمه على أنه «تخمينات» أو «إنشاءات» أثبتتها الملاحظة، وبعض ثالث وظيفته أن يكون فرضيات ناجحة ومفيدة. وقد دعا فرويد نفسه علم النفس التأملي بـ «البنية فوق التأملية». ومن هذا المنظور يمكننا أن نصوغ السؤال الإبستيمولوجي الأساسي كما يأتي: إلى أي درجة يلبي التحليل النفسي المتطلبات العامة للنظرية التجريبية؟ هناك متطلبان يمكن ذكرهما في ما يأتي:

1 ـ النظرية التجريبية يجب أن تكون قابلة للاختبار (التحقق أو التكذيب).

2 ـ والنظرية التجريبية يجب أن تكون مثمرة.

شرطَ أن تكون النظرية التجريبية قابلة للتحقق صاغَه الفلاسفةُ الوضعيون في فترة ما بين الحربين العالميتين. وليس هناك من سبب يجعلنا نعتقد أن نظرية فرويد حققت معيار التحقق ذلك. ومع ذلك احترم عددٌ من الفلاسفة الوضعيين المنطقيين البارزين التحليل النفسي كعلم ولم يعتبروا نظرياته ميتافيزيقا لا معنى لها. وفرويد ذاته كان يحترم «المذهب الوضعي»[11]. وإلى نهاية الخمسينيات (1950s) كانت

---

(11) H. F. Ellenberger, *The Discovery of The Unconscious* (New York: [n. pb.], p. 809,



نظريات التحليل النفسي مقبولة من المذهب الوضعي المنطقي[12].

غير أن الفيلسوف كارل بوبر كان نقدياً أكثر، فلم يرَ بوبر في الواقعة التي تفيد أن نظريات فرويد وأدلر (Adler) ويونغ (Jung) قد أثبتتها التجربة، وأن لها قوة شرح هائلة، قوةً للتحليل النفسي، بل ضعفاً له[13]. ويمكن صياغة حجةَ بوبر على النحو الآتي: في حين أن النظريات العلمية يمكن أن لا تكون متَّسقةً مع نتائج ملاحظات معينة (وقائع)، وبالتالي يمكن تكذيبها، فإن التحليل النفسي متَّسق مع جميع الوقائع المتعلقة بالسلوك الإنساني. لذا فإن التحليل النفسي لا يمكن تكذيبه، فهو غير علمي. وهكذا فإن إمكانية التكذيب هي معيار عام لامتحان ما إذا كانت نظرية تجريبية علمية أم لا. وإذا كان التحليل النفسي نظرية علمية فيجب أن يكون قادراً بشكل مبدئيّ على أن يذكر لنا الوقائع التي تكذّبه. لذا فإن النجاح الظاهر للتحليل النفسي مردّه الحقيقة التي تفيد أنه يفتقر إلى محتوى. وعلى هذا فإن عديد فلاسفة العلم رأى أن افتراضاته وفرضياته لا يمكن تكذيبها[14].

---

* «مجموعة من الباحثين (في عام 1912) أسسوا (Gesellschaft für positivistische Philosophie) (جمعية الفلسفة الوضعية) وكان مركزها في مدينة برلين، وهدفها الوصول إلى مفهوم للكون علمي وموحد، وبالتالي حال مشاكل البشرية. ومن بين أعضاء الجمعية نذكر إرنست ماخ (Ernst Mach)، وجوزيف بوبر (Josef Popper) وألبيرت إينشتاين، وأوغست فورل (August Forel) وسيغموند فرويد».

(12) P. Frank, «Psychoanalysis and Logical Positivism,» in: Sidney Hook, ed., *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* (New York: [n. pb.], 1959), p. 313.

لا بد من التأكيد أن هذا التنظيم لم يحظ بموافقة كل واحد.

(13) Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: [n. pb.], 1972), pp. 33 ff.

(14) انظر على سبيل المثال: Ernest Nagel, «Psychoanalysis and Scientific Method,» in: Hook, ed., *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, pp. 38-57.



وفي ذلك نزول بالتحليل النفسي إلى مستوى العلم المزيف.

كي نفهم هذا الخط من التفكير المنطقي يمكننا النظر في بعض الأمثلة. لنفترض أن فرضية المحلل النفسي تقول إن المريض يعاني من عقدة أوديب لا حل لها، فهو يكره والده من غير وعي، فإذا كان يتصرف بشكل عدواني نحو والده فإن مثل هذا السلوك يثبت التشخيص بلا ريب. غير أنه إذا أظهر احتراماً ومحبة لوالده فقد يعني ذلك أن خوفاً لا واعياً يخفي مشاعر عداوته، فمهما كان سلوك المريض فإن فرضية المحلّل تظل مثبتة، ولنأخذ مثلاً آخر في الاتجاه ذاته؛ فالمحلل النفسي يقترح تفسيراً لحلم، فإذا قبل المريض التفسير يمكن اعتبار ذلك أساساً لصحة التفسير، أما إذا رفضه المريض بشكل حاسم فإن رفضه يعتبر بمثابة مقاومة المريض للتفسير الصحيح! لذلك نسأل أنّى لنا أن نثبت بطلان أي تأويل؟

علماء التحليل النفسي يعترضون قائلين إن مثل تلك الحجج يخطئ الهدف، فتفسير ردود فعل المريض لا يقوم على ملاحظات منعزلة، لكنها تقارن مع طريقة رد الفعل في سياقات مختلفة. كذلك فإن شدّة الرفض مهمة، أي إن الرفض الغاضب المهتاج قد يكون علامة على صحة التفسير، بمقدار كبير. والواقع هو أن عديد فرضيات فرويد لا يحقق شرط التكذيب، فإذا كانت هناك وقائع معينة تتعارض تعارضاً واضحاً مع إحدى فرضيات فرويد الأساسية كانت تقوده في أغلب الأحيان إلى إدخال فرضيات جديدة لحماية الفرضيات الأصلية. وقد شك بوبر بوضعية مثل تلك الفرضيات الإضافية والمنشأة لغرض خاص. وغالباً ما لا يكون ممكناً تكذيب فرضيات فرويد الإضافية عن طريق التجربة، وهذا ما يخلق مشاكل في وجه النظرية التجريبية. فعلى سبيل المثال نذكر أن فرويد، توصّل وهو على مقربة من نهاية حياته، إلى الاستنتاج أن بعض محتويات



الأحلام لا يمكن تتبعه إلى حياة الحالمين الراشدة، ولا إلى طفولتهم المنسية، فإذا كانت النتيجة التي توصل إليها فرويد صحيحةً (كيف استطاع أن يعرف ذلك؟)، فإن نشوء محتوى الحلم من اللاوعي سيكذب الفرضية، غير أن فرويد لم يستخلص هذه النتيجة. وعوضاً عن ذلك، قدم فرضيةً جديدة مساعدة «لاستبقاء» الفرضية الأساسية، أي: علينا أن نفهم مثل محتوى ذلك الحلم كجزءٍ من الإرث المهجور للاوعي الذي يجلبه الأطفال معهم إلى العالم بتأثير من أجدادهم[15]. وما فرضية الأفكار الباطنية هذه سوى إنشاء لغرض خاص. ووظيفتها تنحصر في إسناد فرضية أخرى، ويصعب اعتبارها تجريبية. ويستحيل تكذيب الأطروحة التي تقول إن الأحلام تستمد محتواها من اللاوعي، إذا قُبلت الفرضية الإضافية. وقد كانت هناك إنشاءات مماثلة وضعت لتؤدي دوراً نظرياً مهماً عند عالم النفس السويسري كارل غوستاف يونغ (Carl Gustav Jung) (1875 ـ 1961).

مثل هذه الاستراتيجيات الرامية إلى تأمين مناعة ضد الدحض يتعارض مع متطلب إمكان التكذيب. ولهذا السبب لم يعتبر بوبر التحليل النفسي نظرية علمية، فالنظرية التجريبية بصورة دائمة لا تكون متّسقة مع حوادث معينة، أي: إذا وقع مثل تلك الحوادث فإن النظرية تكون كاذبة. ورأى بوبر أن فرويد بنى نظرياته بطريقة لا يمكن تكذيبها. غير أن ذلك لا يجعلها غير مهمة أو «بلا معنى»، فالتحليل النفسي يشمل فرضيات مهمة، لكنها ليست بأشكال يمكن اختبارها. لذا فهي غير علمية (بحسب بوبر)، ولا يتوقف التحليل النفسي عن أن يكون علماً مزيفاً إلا عندما يستطيع أن يدل على ما يؤلف تكذيبه، أي عندما يصير ممكناً اختبار النظرية.

(15) Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, p. 399.



هناك نقطة أخرى في نقد بوبر لا بدَّ من ذكرها، وهي: ادّعى فرويد ومعه عديد المحلِّلين النفسيين الآخرين أن التحليل النفسي قائم على الملاحظات السريرية، أما بوبر فيعتبر هذه النظرة ساذجةً، أي أن جميع الملاحظات مرتبط فعلياً بتأويلات في ضوء نظريات أو فرضيات، فلا وجود لملاحظات «خالية من النظريات».

زعم محلِّلون نفسيون كُثر أن تحسن حالة المريض المعالج بالتحليل النفسي يؤكد صحة النظرية: فنجاح العلاج النفسي علامة صدقه، غير أن هذه النتيجة موضع شك. أقصى ما يوفره نجاح العلاج النفسي يمثل في بعض منه تصويباً للنظرية عندما يثبت أن تكهنات معينة قد ثبتت صحتها. غير أنه حتى لو حققت المعالجة التحليلية ـ النفسية نتائج جيدة، فإن النظرية التي تستند إليها قد تبقى خاطئة جزئياً أو كلياً. والعكس صحيح أيضاً، أي إن النتائج غير الناجحة قد تكون متَّسقةً مع الواقعة التي تفيد أن النظرية التي استند إليها العلاج نظرية صحيحة، أي: قد تكون النظرية صادقة، لكن المحلل النفسي ليس بذي كفاءة! كذلك لا بدّ من التأكيد أن معايير النجاح في العلاج الطبي التحليلي ليست واضحة.

لم تكن النتائج التي توصل إليها بوبر مقبولة بشكل واسع في النقاش الذي دار حول الوضعية العلمية للتحليل النفسي. رأى بعض أصحاب النظريات في شرط التكذيب معياراً ذا صرامة مفرطة، كما حصل اعتراض يفيد أن ذلك الشرط «يقتل» كل نظرية جديدة قبل أن يتوفر لها الحظ في التطور. وبما أن التحليل النفسي قد نجح في بعض الميادين في شرح الوقائع التي عجزت عن شرحها النظريات الأخرى فيمكن القول إنها حققت شرط الإثمار. ويمكن وصف نظرية ما بأنها مثمرة إذا ساعدت في نشوء برامج بحثية جديدة في الأنظمة المعرفية المختلفة. وقد رأى كثيرون أن ذلك يصح على التحليل النفسي. وقد حاول بعض نقاد الأدب أن يوظفوا رؤى التحليل



النفسي، وبخاصة في الأدب المقارن، إلاّ أن مسألة كيف يمكن لعلم النفس أن يشرح الظواهر الجمالية، وبأي معنى، مسألة مثيرة للجدل. وربما يمكننا القول، من منظور توماس كون والنظرية المسمّاة نظرية البراديغم، إن علم النفس التأملي الفرويدي يحتوي على تصوّرات مرشدة للبحث، لكنها لا تخضع للاختبار. ومن هذا الموقع علينا أن نبحث عن معيار «كفاية ملائمة»، نعني: هل تصورات فرويد ذات كفاية ملائمة؟ وكيف يمكن نقدها؟ غير أن هذا النقاش لمّا ينته.

يمكن تتبع مقاربة جديدة للتحليل النفسي في مدارس عديدة في الفلسفة الحديثة. وقد حاول فيلسوف الاجتماع الألماني يورغن هابرماس أن يعيد بناء التحليل النفسي على شكل نظرية تختص بالاتصالات المنحرفة بانتظام[16]. وقد رأى هابرماس أن الفهم الذاتي الإبستيمولوجي عند فرويد قائم على سوء فهم علمي لفرادة التحليل النفسي. والتحليل النفسي ليس بعلم طبيعي، وإنما هو نوع من الهيرمينوطيقا العميقة التي تحاول إدراك معنى «النصوص» المنحرفة (الأعراض العصابية) والأحلام... إلخ. لذا ينبغي أن يوحّد التحليل النفسي ما بين التفسير الهيرمينوطيقي والدراسات البسيكولوجية ذات الروابط شبه السببية، أي الدوافع اللاواعية العاملة كأسباب يجهلها الفرد. لذا يمكننا القول إن فرويد أنشأ وطور «هيرمينوطيقا عميقة» فريدة ومزيلة للألغاز، أو أنشأ تقنية تفسير بغية فهم الاتصالات المنحرفة بانتظام وتصويبها. وهذا ما يثير أسئلة صعبة تتعلق بمعايير التفسير الصحيح. ورأى هابرماس أن أفضل ما يمكن مماثلة علاج التحليل النفسي به هو «الفهم الذاتي» الموسّع، فيجب أن لا يظل الأفراد محكومين «بحتمية المصير»، ويجب أن يصيروا أحراراً من جديد.

---

(16) J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: [n. pb.], 1971).



استناداً إلى هذا البرنامج يكون التحليل النفسي عبارة عن «نظرية نقدية» وليس بعلم طبيعي[17].

وربمّا كان فرويد سيعترض بالقول إنه لم يكن فيلسوفاً. ففي رسالة بعث بها إلى صديق في التسعينيات (1890) وهو فيلهلم فلايس (Wilhelm Fliess)، قال فرويد إنه لم يكن عالماً ولا بحاثاً، وإنما كان فاتحاً (Conquistador)، فبالتحليل النفسي صار فرويد ما أراد أن يكون: لقد فتح منطقة اللاوعي.

أسئلة

● اشرح النقاط الرئيسية في نظرية العقل الإنساني عند فرويد موظفاً تصورات مثل الوعي وما قبل الوعي واللاوعي والهذا والأنا والأنا الأعلى.

● اشرح الحالة الإنسانية من منظور فرويدي.

مراجع إضافية

مصادر أولية

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. By James Strachey in Collaboration with Anna Freud. London: [n. pb.], 1953-1964. 24 vols.

مصادر ثانوية

Grünbaum, A. *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*. London: [n. pb.], 1984.

Ricoeur, P. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven/ London: [n. pb.], 1977.

---

(17) هناك نقدٌ قاسٍ لتفسير هابرماس لفرويد (وللتحليل النفسي عموماً) قدّمه:
Adold Grünbaum, *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique* (Berkeley; Los Angeles: [n. pb.], 1984).



الفصل الرابع والعشرون

بزوغ العلوم الاجتماعية

الخلفية

هناك عدد من العلوم بعضها قديم قدم الفلسفة، يقع تحت مظلة البحث الاجتماعي. وسبق أن درسنا النظرية السياسية بموازاة درسنا تاريخ الفلسفة (بدءاً من السفسطائيين). كما ذكرنا التاريخ [بدءاً من هيرودوتس وثوسيديديس إلى فيكو ودِلتاي]، والقانون [شيشرون وبنثام، والتعليم من سقراط إلى ديوي]. وفضلاً عن ذلك بحثنا في الاقتصاد [سميث ريكاردو وماركس]، والميل إلى تشكيل العلوم الاجتماعية بتوظيف مقولات مذهب المنفعة، وفي الوقت ذاته ألمحنا إلى نمط ذي توجه تاريخي أكبر من أنماط البحث الاجتماعي (مبنيّ على فكر هيغل). أما في هذا الفصل فسوف نقدم مراجعة لبزوغ فجر السوسيولوجيا الذي ترافق مع وجود شخصيات من أمثال كونت، وتوكفيل، وتونيز وسيمل ودوركهايم، وفيبر، وبارسونز. وسوف نركز بخاصةً على تحليلهم للمجتمع الحديث، وعلى وضعية السوسيولوجيا.



أوغست كونت ـ الكاهن الأعلى لعلم الاجتماع

كان أوغست كونت (1798 ـ 1856) رائداً طليعياً في ميدان علم الاجتماع (السوسيولوجيا). ومصطلح «سوسيولوجيا» كان قد أدخله كونت في كتابه بحث في الفلسفة الوضعية (*Cours de philosophie positive*) (1830 ـ 1842) ليحل محل تعبير الفيزياء الاجتماعية (physique sociale) الذي كان قد استعمله سابقاً.

نظر كونت إلى بزوغ السوسيولوجيا من منظور تاريخي: فقد رأى أن التطور العقلي للإنسان مرّ بثلاث مراحل هي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. وكانت علوم الرياضات والفيزياء والبيولوجيا قد تمَّ تأسيسها في المرحلة الوضعية، وكانت علوماً حرّرت نفسها من الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي. غير أن فروع المعرفة التي كان الإنسان موضوع بحثها مازالت تحمل علامات التأملات اللاهوتية والميتافيزيقية، فأراد كونت أن يتقدم بهذه الفروع المعرفية إلى المرحلة العلمية الوضعية. لذا أصبح المنافح عن السوسيولوجيا كعلم اجتماعي وضعي.

لكلمتي وضعي ومذهب وضعي جانب جدلي. وكان هجوم كونت العنيف موجهاً ضد التأملات اللاهوتية والفلسفية، فالمعرفة الوضعية تجريبية موضوعية ومضادة للتفكير التأملّي، فهي تركّز على الظواهر الملاحظة، وعلى العلاقات المنظمة التي يمكن بناؤها بواسطة البحث التجريبي. وعلم الميكانيكا التقليدي هو نموذج العلم الوضعي، لذا يجب على السوسيولوجيا أن تُشَكّل على نموذج علم الفيزياء قدر المستطاع. ويجب أن تصير السوسيولوجيا العلم الطبيعي للمجتمع. وهذه المقاربة وضعية أيضاً، بمعنى كونها بناءة وتثقيفية. ومثل مفكري زمن استعادة



العرش(*) (Restoration) [وبخاصة بونالد (Bonald) ودو ميستر (de Maistre)] الذين كان لهم ردّ فعل سلبي على الثورة الفرنسية، اعتقد كونت أن أفكار عصر التنوير كانت سلبية ومدمِّرة.

النقد في ذلك العصر للتقليد وللسلطة لم يؤدِّ إلى نسف نظام سياسي قديم وحسب، بل إلى ثورة انتهت بالرعب والفوضى، فأطلق على روسو وفولتير وصف «فلاسفة المقصلة». ومثله مثل مفكري زمن استعادة الملكية في إنجلترا، كان كونت منشغلاً بالأزمة الأخلاقية لحقبة ما بعد الثورة، فرأى أن أصل الأزمة يمثل في نشوء المذهب الفردي (مرض العالم الغربي) الذي أدخلته حركة الإصلاح الديني(**) (Reformation)، والذي بلغ ذروته في عصر التنوير. وتتمثل الأعراض المهمة لهذا المرض في أفكار مثل: السيادة الشعبية والمساواة والحرية الفردية، مع ما رافقها من نظرات سلبية للأسرة والدين والكنيسة والمجتمع. وعبّر عن ذلك المذهب الفردي بالقول إنه «فردية منهجية» في التقليد الذي امتد من زمن هوبز إلى زمن كَنْت. رأى هؤلاء المفكرون أن الفرد هو نقطة البداية للفلسفة الاجتماعية (انظر العقد الاجتماعي). ولكن رأى كونت أنه كما لا يمكن تجزئة الخط إلى نقاط منفصلة، كذلك لا يمكن تجزئة المجتمع إلا إلى جماعات ومتحدات اجتماعية. وأكثر الجماعات أساسيةً هي الأسرة.

ميّز كونت نفسه من مفكري استعادة الملكية المحافظين في نقطتين: **فأولاً**، رفض الفكرة التي تفيد أن المذهب الكاثوليكي

(*) تعني إعادة الملكية في إنجلترا في عام 1660 عندما اعتلى العرش الملك تشارلز الثاني (1660 - 1685).

(**) تعني حركة الإصلاح الديني أو البروتستانتي في القرن السادس عشر.



الروماني هو قوة موحدة اجتماعياً، فقد أراد الفلاسفة الاجتماعيون المحافظون في فرنسا العودة إلى المبادئ الكاثوليكية - الإقطاعية للزمن القديم (ancien régime)، أما كونت فقد رأى أن مثل تلك المبادئ ينتمي إلى حقبة زمنية سابقة لتطور الإنسان، ويجب استبدالها بمبادئ المذهب الوضعي، فالمذهب الوضعي هو المبدأ الذي يمكن أن يقوم بالدور الاجتماعي الذي كان المذهب الكاثوليكي الروماني يؤديه سابقاً، فالمذهب الوضعي هو القوة الموحِّدة (الدين) في المجتمعات الحديثة. وثانياً، كان كونت متناغماً مع العلم الطبيعي والتكنولوجيا الحديثة أكثر مما كان مفكرو حركة استعادة الملكية في إنجلترا. وبوصفه السوسيولوجيا علماً طبيعياً خاصاً بالمجتمع، يمكن للسوسيولوجيا أن تشكل الأساس لتكنولوجيا اجتماعية جديدة وذات كفاءة. ولا بد من أن تصبح أداة توجيه للمجتمع حتى يتمكن المجتمع من أن يعمل من جديد بطريقة منظمة وموحدة.

لم تكن السوسيولوجيا عند كونت مجرد علم بين العلوم، وإنما هي قمة الهرمية العلمية. وكانت في الوقت ذاته المعتقد التوحيدي شبه الديني في المجتمع الجديد الذي يماثل المذهب الكاثوليكي في القرون الوسطى. وبرزت هذه الآراء، أكثر ما برزت، في كتابات كونت المتأخرة حيث إنتهى موقفه المضاد للميتافيزيقا السابق البارد مفسحاً المجال لحماسة حامية «للدين» الوضعي. ويقرأ مذهب كونت الوضعي في هذه المرحلة كما لو أن المذهب الكاثوليكي المستعاد قد صيغ بلغة علمانية جديدة، فرأى كونت أن المجتمع ذاته صار، وفقاً للسوسيولوجيا الوضعية، الكائن الأعظم (Le Grand être). وفي الجزء الأخير من حياته أسس كونت «دين الإنسانية» الذي أحرز تأييداً واسعاً، فأنشئت «كنائس» له في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وغالباً ما تجاهل مناصرون للنسخة الأولى من برنامج السوسيولوجيا



العلمية الذي وضعه كونت، مثل جون ستيوارت مِل وهربيرت سبنسر، الأفكارَ الدينية الجديدة المعبَّر عنها في كتابه **نظام الحكم الوضعي** (*Système de politique positive*) (1851 - 1854).

كسبت وجهة نظر كونت الأساسية الخاصة بعلم الاجتماع بوصفه العلم الطبيعي للمجتمع مناصرين كثيرين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (وبعيداً في القرن العشرين). ويمكننا أن نرى تأثير هذا «الكاهن العالي المستوى» في علم الاجتماع، مثلاً، في إميل دوركهايم، في إعادة صياغته للسّمات الأساسية للمنهج السوسيولوجي [**قواعد المنهج السوسيولوجي** (*Les règles de la méthode sociologique*) (1895)]. وقلما استفاد دوركهايم من كتابات كونت المتأخرة، لكنه تأثر بمقدار كبير بكتابه **بحث في الفلسفة الوضعية**.

يمكن إيجاز أهمية كونت في تاريخ علم الاجتماع في العناوين الآتية:

1 ـ لقد أنشأ برنامجاً خاصاً «بالعلم الطبيعي للمجتمع»، نعني العلم الوضعي الذي لايزال له مناصرون كثر.

2 ـ أكّد إمكانية درس «الظواهر الاجتماعية» درساً موضوعياً مثل الحوادث الطبيعية.

3 ـ أكد أن الرؤية السوسيولوجية للعلاقات المنتظمة في المجتمع تسمح بتطور تكنولوجيا اجتماعية جديدة تسهل حل المسائل الاجتماعية ـ السياسية.

ألكسي دو توكفيل والديمقراطية الأميركية

يتذكر الأرستقراطي الفرنسي ألكسي دو توكفيل (1805 ـ



1859)، الديمقراطية في أميركا (*De la démocratie en Amérique*) (1835 ـ 1840)، فقد رأى توكفيل وجود تطور لا يقاوم نحو مساواة أوسع في السلوك، وفي المواقف، وفي السياسة، وفي المؤسسات. ورأى أن البلاد التي قطعت شوطاً أكبر في تطوير مثل تلك المساواة الديمقراطية هي الولايات المتحدة، ولا بد من أن تتبعها أوروبا.

وبوصفه من طبقة النبلاء، اتصف موقفه بالتضارب تجاه الحركة نحو الديمقراطية السياسية. غير أنه كان واقعياً ومنفتحاً باعتباره مقرباً فكرياً من مونتسكيو. فمن جهة رأى أن الديمقراطية هي أكثر من كونها نظاماً قديماً، فمن جهة أخرى قدّر توكفيل مخاطر تسطيح المجتمع، أي: إذا كان الناس متساوين، سينشأ نقصٌ في الجودة. ورأى أن الذي جمع الأميركيين كان، بشكل رئيسي الاهتمام المشترك بالمال والكفاءة. وهنا يسبق توكفيل النقد الثقافي الحديث لما يدعى مجتمع الجماهير.

غير أن توكفيل لم يكن يشعر بوجود تهديد للقيم الأرستقراطية وأفكار النخبة وحدها، فقد اعتقد بصعوبة التوفيق بين المذهب الفردي والحرية مع المساواة الديمقراطية، أي: عندما تتسلم الأكثرية الديمقراطية السلطة، في جميع المناطق، تصبح الأقلية المختلفة عنها والأفراد غير المنسجمين معها في خطر التعرض للقمع. وهذا القمع أكثر خطراً من سواه، لأنه ليس محصلة عنف فيزيائي مفتوح. والرأي الشعبي العام يقمع وجهات النظر اللاشعبية بطريقة هادئة وغير مؤلمة. كان شعار الثورة الفرنسية هو: الحرية والمساواة والأخوة. غير أن توكفيل رأى أنه من الصعب الجمع بين الحرية والمساواة، وأن المساواة تميل إلى الفوز على حساب الحرية. وفضلاً عن ذلك اعتقد توكفيل أن الديمقراطية المبنية على المساواة تؤدي إلى سلطة قوية للدولة، وأن الدولة، ستنظم أحوال الشعب المادية.



ورأى توكفيل أن الميول لم تنحصر في التوجه نحو مساواة أوسع، وإنما نحو انقسامات طبقية جديدة. والميول نحو اللامساواة تجد جذورها في التصنيع، فمن جهةٍ رأى توكفيل أن المساواة الديمقراطية تعزّز ظاهرة التصنيع، لأن تأكيدها الرفاهية المادية لكل إنسان يخلق سوقاً متنامية للسلع الصناعية، ولأن المساواة الأوسع تيسر عملية تجنيد أناس موهوبين للعمل في التجارة وفي الصناعة. ومن جهةٍ أخرى، رأى توكفيل ميولاً نحو تصاعد في اللامساواة. فالحرفيون المستقلون تحولوا إلى عمال في المعامل ليقوموا بعمل رتيب، والموظفون يدبرون شركاتهم الكبيرة من دون اتصال بالموظفين إلاّ عند تبادل العمل والأجور. أما الشعور المتبادل بالمسؤولية الذي كان بين المالك ومستأجري أرضه فقد ولى. ورأى توكفيل ميلاً جديداً نحو اللامساواة في العلاقة بين الموظفين الجدد وموظفيهم[1]. لذا تنبأ بنشوء مساواة سياسية ولا مساواة اقتصادية، فكان توكفيل أحد المفكرين الأوائل الذين شكوا بالإيمان بالتقدم، وناضل في سبيل نظرة متوازنة إلى فوائد وأضرار التطور الاجتماعي في النصف الأول من الثمانينيات (1800).

فرديناند تونيز ـ المتحد الاجتماعي والمجتمع

سنلقي الآن، عن كثب، نظرةً إلى ما يمكن أن ندعوه أزواج التصورات في علم الاجتماع. ويمكن فهم مثل هذه الأزواج من التصورات على أنها نظرات أو أطر مرجعية للنقاش السوسيولوجي التقليدي. ولعل أهم زوج من التصورات ما أنشأه السوسيولوجي

---

(1) غير أن توكفيل لاحظ أيضاً أن الأكثرية في الديمقراطية غالباً ما يؤمن لها قسم من الإنتاج، لذا لا يرون أنهم سيكسبون شيئاً عن طريق الثورة. وهكذا، فإن الأقلية التي ستفيد من الثورة ستكبح من قبل الأكثرية.



الألماني فرديناند تونيز (1855 ـ 1936)، وقد عرضه في عنوان كتابه الرئيسي ذاته، وهو: **المتحد الاجتماعي والمجتمع** (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) (1887).

في كتابه ذاك حاول تونيز أن ينشئ نظاماً معرفياً تصوراتياً شاملاً يكون المتحد الاجتماعي والمجتمع بمثابة مصطلحيه الأساسيين. الترجمة الإنجليزية المألوفة لمصطلح Gemeinschaft هي «المتحد الاجتماعي»، ويمكن ترجمة Gesellschaft «بالمجتمع». وسوف نقدم بعض الأمثلة على هذا الزوج من التصوّرات لنساعد في توضيح نقطة تونيز. كان تصور المتحد الاجتماعي ذا قيمة مركزية في السوسيولوجيا التقليدية مثلما كان تصور حالة الطبيعة وتصور العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية بدءاً من هوبز إلى كَنْت. وقد وظف التقليد الذي نشأ من فكر هوبز فكرةَ العقد لشرعته أو تبرير العلاقات الاجتماعية والأحوال السياسية. وقد وفَّر العقد نموذجاً لحسن السلوك والعدالة في الحياة الاجتماعية. وجميع العلاقات التي نشأت من العقود، أي الإتفاقات الحرّة، كانت شرعيةً. وقد استبدل تصور العقد في السوسيولوجيا الناشئة في القرن التاسع عشر بمقدار كبير بتصور المتحد الاجتماعي كمقولة أساسية. وكان المتحد الاجتماعي، في الوقت ذاته، نموذجاً للمجتمع الصالح. ورأى تونيز المتحد الاجتماعي دالاً على جميع أشكال العلاقات الاجتماعية التي تتميز بدرجة كبيرة عن العلاقة الحميمية الشخصية والعمق العاطفي والواجب الأخلاقي والتماسك الاجتماعي والاستمرارية الزمنية. والمثل المنوذجي لمثل ذلك المتحد الاجتماعي نجده في **الأسرة**. فالروابط والعلاقات القائمة بين أعضاء الأسرة تختلف اختلافاً أساسياً عن العلاقات الموجودة، مثلاً، بين البغي وزبائنها، أو تلك الموجودة بين موظَّف الشركة والمستخدم. هناك في العلاقة في



المتحد الاجتماعي روابط عاطفية (في السراء والضراء، كما في العلاقة العاطفية)، فهي ليست مثل العلاقات المجهولة الاسم واللاشخصية المميّزة للمجتمع (Gesellschaft).

يدل المجتمع في سوسيولوجيا تونيز على علاقة رمزية حديثة بين البشر، وهي علاقات تتميز بدرجة كبيرة عن الفردية والشكلانية اللاشخصية. وتنشأ هذه العلاقات من قرارات شخصية ومصلحة ذاتية، وهي تختلف عن التقاليد والعلاقات العاطفية التي تشكل أساس المتحد الاجتماعي (Gemeinschaft)، وباختصار نقول لقد اعتبر تونيز المتحد الاجتماعي متحداً أصلياً وباقياً، والمجتمع شكلاً حياتياً ميكانيكياً عرضياً وعابراً.

قلنا قبل قليل إن الإسرة هي النموذج الأصلي الأوّلي للمتحد الاجتماعي، فالفرد يولد في أسرة. لذا فإن روابط الدم والعلاقات الأسروية هي بمثابة الأعمدة في البناء الأسروي. غير أن الأفراد يرتبطون بأشكال مختلفة من الصداقة وببيئتهم المحلية. ومن بين المظاهر الكثيرة نذكر النقابات والجمعيات الوظيفية والفكرية والجماعات الدينية والطوائف. وتشمل علاقات المتحد الاجتماعي النموذجية العلاقات التقليدية بين معلم المهنة والصبي الذي يتدرب عليها، أو بين رب المنزل وأعضاء المنزل (بما في ذلك الخدم).

وأكد تونيز أن الجانب الأخلاقي غالباً ما يكون له المركز المهم في التوصيف الشعبي للمتحد الاجتماعي، فالمجتمع الذي يتصف بعلاقات المتحد الاجتماعي غالباً ما يدهشنا بكونه «دافئاً» و«حميمياً»، ويمتاز «بالعلاقات الشخصية». غير أن هذه السمات السابقة للحداثة قد تترافق مع ظواهر فساد واسع ومحاباة بين الأقرباء وعيوب جوهرية في القانون.



وبالنسبة إلى تونيز، تنعكس المواضيع الجذرية في التعابير الآتية: النساء موجهن بصورة تقليدية نحو «القيم اللطيفة» أكثر من الرجال. وتحرير النساء يتطلب دخولهن «عالم الرجال»، أي في علاقات المجتمع. وبفضل هذه العملية تصبح النساء «قويات» و«متنورات» و«واعيات» و«حاسبات لعواقب الأمور»، تماماً مثلهنّ مثل الرجال. ورأى تونيز أن العنصر المجتمعي الذي دخل إلى النساء هو الذي يشرح ظاهرة سهولة استغلال النساء والصغار في المجتمع الصناعي الأول.

احتل زوج التصورات: **المجتمع والمتحد الاجتماعي** موقعاً مركزياً في عملية فهم تونيز للتغيرات الاجتماعية الكبرى التي حصلت في أوروبا في الأزمنة الأخيرة. وأكد تونيز أن المجتمع الأوروبي قد انتقل من علاقات المتحد الاجتماعي إلى علاقات المجتمع القائمة على الاتفاقيات والعقود، فخلقت هذه العملية روابط جديدة بين الناس محطمة السلطة التقليدية ومستبدلة إياها بأشكال جديدة من السلطة. وسادت ظاهرتا المنافسة والأنانية بشكل متزايد لأن جوهر المجتمع كان العقلانية والحساب الاقتصادي، قال تونيز:

«إن نظرية المجتمع تختص بالإنشاء المصطنع لمجموعة من البشر يشبه أفرادها المتحد الاجتماعي بصورة مصطنعة لجهة عيشهم المشترك وإقامتهم معاً بسلام. غير أنهم في المتحد الاجتماعي يظلون مترابطين ترابطاً جوهرياً على الرغم من كل عوامل الفصل، بينما نراهم في المجتمع منفصلين، جوهرياً، على الرغم من جميع العوامل الرابطة. .. وهنا يكون كل واحدٍ مع نفسه منعزلاً، ولديه حالة من التوتر ضد الآخرين. وتكون مناطق نشاطهم وسلطاتهم منفصلة بصورة قوية، فيرفض كل واحد أن يتصل به آخر، كما يرفض السماح له بالدخول إلى منطقته، أي إنه يعتبر التدخل من قبل



الآخرين عملاً عدوانياً. مثل هذا الموقف السلبي لواحدهم من الآخر يصير العلاقة العادية والأساس الدائم لهؤلاء الأفراد ذوي القوة، وهي تميز المجتمع في حالة السكون، فلا يوجد من يريد أن يمنح آخر أو ينتج له، وهو لا يكون ميالاً لأن يعطي فرداً آخر، من دون ضغينة، إذا لم يكن عمله متبادلاً مع مكافأة أو بدل عمل يعتبره، على الأقل، مساوياً لما أعطاه»[2].

قد يفسر البعض مثل ذلك الكلام بأنه توصيف سلبي للمجتمع الحديث. فيقول: ألم يرَ تونيز أي شيء إيجابي في المجتمع؟ والحق يقال إنه لم يكن رجعياً، وهو الذي أكد الفكرة المفيدة أنه من دون المجتمع سنكون عاجزين عن تخيل نشوء الليبرالية والثقافة الحديثتين. كذلك نقول إن المدينة والحياة المدينية مرتبطتان بالمجتمع أيضاً. فالعلم ترافق مع المدينة والتجارة والصناعة، وكل ما نفهمه من مصطلح الحضارة الحديثة الغربية. قد يكون الكتاب المتحد الاجتماعي والمجتمع عملاً كتابياً مختصاً بالحنين إلى الماضي. غير أن هذا الحنين موجود في بنية التصورات الأساسية للسوسيولوجيا التقليدية. وهذا الحنين لايزال معبّراً عن مشكلة لاتزال تطبع مجتمعنا بطابعها.

رأى تونيز أن ذروة الحقبة الزمنية الخاصة بالمجتمع قد انقضت منذ زمن بعيد. وتزايدت ملاحظة الحاجة إلى علاقات المتحد الاجتماعي ونحن ندخل زمن الحداثة. وسبق أن جرت محاولات في العقد الثامن من القرن التاسع عشر (1880) لإدخال علاقات المتحد الاجتماعي وآليات السلامة في المجتمع (مثل السياسة الاجتماعية

---

(2) Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, Trans. and ed. by Charles P. Loomis (New York: [n. pb.], 1957), pp. 64-65.



ودولة الرفاهية... إلخ). إن اهتمامنا الجاري بالضواحي والمناطق الخاصة وبالشبكات الاجتماعية والقيم اللطيفة المتساهلة واللامركزية دليل على أن المسائل التي حدَّدها تونيز لاتزال من صلب المواضيع المطروحة.

حاولنا أن نبين كيف يميز زوج التصورات: المتحد الاجتماعي والمجتمع أنماطاً مختلفة من العلاقات الاجتماعية، وكيف يمكن ربطهما بمرحلتين مختلفتين من مراحل التاريخ الأوروبي. كما يمكننا أن نعدّ المتحد الاجتماعي والمجتمع نموذجين متطرفين لم يسبق لهما أن وجدا بصورة صافية في العالم الواقعي. وبهذا المعنى يكون مجتمعنا الحديث أقرب إلى المجتمع منه إلى المتحد الاجتماعي.

أدى زوج التصورات الذي قال به تونيز دوراً مهماً في السوسيولوجيا. فقد ظهر من جديد في أعمال عالم الاجتماع الأميركي تشارلز هـ كولي (Charles H. Cooley) (1864 ـ 1929) الذي ميز بين **الجماعات الأولية والجماعات الثانوية**. وتتصف الجماعات الأولية بالاتصال القريب الحميمي وبالعلاقات «الشخصية المباشرة». وتكون الجماعة أولية عندما تعمل على تشكيل طبيعتنا ومثلنا الاجتماعية. وأهم الجماعات الأولية: الأسرة، والجوار، وفئات المراهقين. وهذه تؤلف بطرق مختلفة ما نطلق عليه «نحن». أما المنظمات والأحزاب السياسية فهي أمثلة على الجماعات الثانوية. وفي حين نجد أن الاتصال والعلاقات في الجماعة الأولية مستمران وحميميان، فإن العلاقات في الجماعات الثانوية عرضية وشكلية ولا شخصية. وتتألف وسائل الاتصال في الجماعة الأولية من: الكلام، والمحاكاة، والإيماءات، أمّا في الجماعة الثانوية فتتألف من الرسائل وصحف الأخبار، والمحادثات الهاتفية.



وسوف ننظر، في ما بعد، في الكيفية التي طور بها كل من ماكس فيبر وتالكوت بارسونز التصورات الأساسية التي قدمها تونيز.

جورج سيمل ـ النسيج الاجتماعي

جورج سيمل (1858 ـ 1918) يهودي ألماني، كان أعظم كتّاب المقالات بين علماء الاجتماع التقليديين. وأهم كتبه هو **الفروق الاجتماعية** (*On Social Differences*) (1890) **وفلسفة المال** (*The Philosophy of Money*) (1900) **والسوسيولوجيا** (*Sociology*) (1908). وكتب إلى جانب أبحاثاً في الفلسفة والفن وموضوعات ثقافية أخرى مثل: **المدن والحياة الفكرية** (*The Cities and Intellectual Life*)، **مأساة الثقافة** (*The Tragedy of Culture*) **والواحدية والإثينية** (*Oneness and Twoness*).

اعتبر سيمل السوسيولوجيا علماً معنياً بالتفاعل، أو نقول بالتفاعل الاجتماعي بين الأفراد.

وبوصفه كذلك، فإن علم السوسيولوجيا هو التفكير العلائقي. والتفاعل الاجتماعي هو «الحياة بوصفها عملية جارية». وهذا يتضمن القول إن الواقع الاجتماعي عملية مفتوحة وليس بنظام مغلق. لذا يجب أن تكون بداية السوسيولوجيا من أبسط العناصر في هذه العملية وتكتشف العلاقات في ما بينها.

رأى سيمل أن السوسيولوجيا، ومن وجوهٍ عديدة، عبارة عن مجهر اجتماعي. فقد وصف، في سلسلة من المقالات المهمة ظاهرتي الوحدة و«الإثينية». كما إنه درس الوضع الاجتماعي «للغريب» الموجود في سياق التفاعل. ففي مقالته النزاع (Conflict) (1908) درس مسألة النزاع بين الجماعات، وكيف يمكن أن التقريب بين أعضاء المجموعة، كما إن التفاعل بين الجماعات المتنازعة قد



يزيد من تقاربها. وقد بدا المجتمع لسيمل نسيجاً من التفاعلات التي لا حصر لها. وبغية فهم كل تفاعل علينا أن نقوم بالأبحاث السوسيولوجية على المستوى المجهري. يجب أن يبدأ مثل هذه الأبحاث بأبسط أشكال التفاعل، وبالخيوط غير المرئية التي تربط الأفراد. بهذه الطريقة وليس بسواها نستطيع أن نتتبع الخيوط في المتاهة الاجتماعية.

وفي مقالته المدن والحياة الفكرية (*The Cities and Intellectual Life*) (1902) بيّن سيمل كيف تخلق المدينة الحديثة أشكالاً جديدة من التفاعل وأناساً من نوع جديد، أي: نحن في المدينة الكبيرة معرضون دائماً لوابل من الانطباعات. وتصبح «الحياة العصبية» لكل فرد متوتّرة، بحسب ما رأى سيمل. ويصير البشر في الزمن الحديث متطرفي الحساسية. ولكي يتجنبوا ذلك الضغط الشديد خلقوا مسافةً بينهم وبين المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي. ولوقاية أنفسهم من العدد المتزايد من الانطباعات ـ أصوات وأضواء وصور ـ حاولوا أن يمنعوا الواقع من الدخول إلى حياتهم.

وبهذه الطريقة تنشأ حالة عقلية مغلقة بين المقيمين في المدن الحديثة. ويصيرون متحفظين، ويضطرون إلى العمل على إنشاء مسافةٍ ما بينهم وبين ما يحيط بهم بغية البقاء على قيد الحياة. وفي نهاية المطاف تضع الحساسية المفرطة الإنسان الحديث في فراغ. ورأى سيمل أن الناس في زماننا يعانون من كونهم قريبين قرباً غير موغوب به من الواقع، وبعيدين بعداً غير مرغوب به عن الواقع أيضاً.

لم يبدأ سيمل بتصورات سوسيولوجية كبرى واسعة النطاق، بل بدأ بتحاليل سوسيولوجية ـ مجهرية، للتفاصيل. ورأى أن على تصوراتنا أن تتكيف مع ما يجب أن تدركه. ويبدأ العالم الحديث لسيمل مصدعاً ومجزأ، ولم يعد ممكناً إدراك «الكل». وليس إلا في



تفاصيل الحياة، وفي قطع القطع الملونة المتحركة، كالتي نراها في المشكال، يمكننا أن نلمح رابطةً أوسع. لذا فإن المدخل المنهجي مؤلف من «لقطات فوتوغرافية» وشظايا وانطباعات جزئية. ويمكن لعنصر بسيط أن يكشف عن روابط اجتماعية، فعلى سبيل المثال نذكر قطعة النقد المعدنية (أو المفتاح) التي هي رمز لعلاقات اجتماعية مهمة. فالمال في المجتمع الحديث يتوسط بين الناس. لقد أوحى سيمل ببداية سوسيولوجيا القرن العشرين. واستعار عديد المؤلفين الآخرين ومن بينهم ماكس فيبر أفكاراً منه. ففي دراسته الطويلة فلسفة المال (*The philosophy of Money*) (1900) شرح سيمل كيف أن حسابات سلاسل الوسائل ـ الغايات صارت ذات شيوع أوسع من سواها في الحياة الحديثة، أي: بكلماتٍ أخرى، لقد خضعت العقلانية الذرائعية لأشكال أخرى من العقلانية. وبسبب اقتصاد المال تحولت العلاقات بين الناس إلى علاقات بين الأشياء. وفي هذه التحليلات تمكن سيمل من إنشاء نظرية فريدة تختص بالاغتراب والتشييئ في العلاقات الاجتماعية. والأشياء التي خلقناها صارت أسياداً لنا على نحو متزايد. وكذلك قد «يصلِّب» التفاعل الاجتماعي البُنى الموضوعية والفوق ـ فردية. وفي الحياة الحديثة تضاءل فهمنا للتكنولوجيا المحيطة بنا. ويصح الشيء ذاته على الثقافة، فنحن لم نعد نفهم الروح المتأصلة في الأشكال الثقافية. لذا نقول إن نتائج الروح صارت غريبة عنا.

لطالما قيل إن سيمل بحاثة اجتماعي «انطباعي» كالرسامين التشكيليين الانطباعيين، مثل مونيه (Monet)، ورينوار (Renoir)، وسورا (Seurat)، أراد أن يفهم الخبرة العفوية. وبوصفه عالم اجتماع انطباعي كان معلماً في قنص انطباعات الظواهر الاجتماعية الأولى والمباشرة. لذا فإن صورته عن الواقع مؤلفة من مثل هذه الانطباعات



العابرة. ويمكن القول، ومن نواحٍ عديدة، إن سيمل كان «موجد طريق» العلوم الاجتماعية، وكان يسعى إلى رسم أرض الحياة الحديثة المتصدعة. كما أثّرت صورته «المائعة» عن الحياة الاجتماعية على صورة عرضه. وكان الحاصل أنّ حججه جاءت افتراضية وغير نهائية غالباً. وقلما وُجد عالم اجتماع وفيلسوف استخدم لفظة «ربما»، في أغلب الأحيان، مثل سيمل. لذا، كان هناك مبرر قضى بتسميته «المفكر ـ ربما». وبهذا المعنى كانت المقالة هي النوع الأدبي الذي لاءم محاولته لفهم بعض نواحي العالم المتصدع. ولم تكن ادعاءاته لتزيد على ذلك، غير أنه كان ذا مطامح جمالية، فقد كان سيد اللغة، لذا تصعب محاكاة أسلوبه. وتفقد أفكاره شيئاً جوهرياً عندما تُترجم إلى نثر عادي. لقد برهن على وجود ترجمة سَلِسَة بين التعبير الشعري والسوسيولوجيا، فتوقع بالأسلوب وبالموضوع تجربة ما بعد الحداثة.

إميل دوركهايم ـ المجتمع والتماسك الاجتماعي

حياته: إميل دوركهايم (1858 ـ 1917) جاء من منطقة اللورين (Lorraine) على الحدود الفرنسية ـ الألمانية. كان والده حاخاماً، لكن دوركهايم تبنى وجهة نظر لاأدرية (Agnostic) في المسائل الدينية. درس الفلسفة والنظرية السياسية في باريس، وعلّم أصول التعليم والعلم الاجتماعي في جامعة بوردو (Bordeaux)، وصار، في ما بعد، أستاذاً في جامعة السوربون (Sorbonne)، بداية للتربية والتعليم ولاحقاً للعلوم الاجتماعية. وقد اعتبر أن مهمته تتمثل في إطلاق علم جديد للمجتمع هو السوسيولوجيا. وكان بطل القضايا السياسية: مثلاً قضية ألفريد دريفوس (Alfred Dreyfus) (1859 ـ 1935)، المتلعقة بالانتهاك الشهير للعدالة، والصراع ضد الروح العسكرية الألمانية خلال الحرب العالمية الأولى. وأهم أعماله الكتابية



شمل تقسيم العمل في المجتمع *(The Division of Labour in Society)* (1893)، وقواعد المنهج السوسيولوجي *(The Rules of Sociological Method)* (1895)، الانتحار *(Suicide)* (1897)، والأشكال البدائية للحياة الدينية *(The Elementary Forms of the Religious Life)* (1912).

كانت فكرة دوركهايم الأساسية تفيد أن المجتمع يقوم على القوى التي تربط الناس ببعضهم. فعندما يضعف التماسك الاجتماعي يمرض المجتمع. لذا علينا أن نجد العلاج الصحيح لاستعادة ذلك التماسك الاجتماعي الحيوي. فالسوسيولوجيا عند دوركهايم هي علم ذلك التماسك، أي: أساسه، وكيف يضعف، وكيف يمكن تقويته. وقد اعتقد دوركهايم أن فرنسا في زمنه كانت مجتمعاً ضعيف التماسك، أي إنها كانت مجتمعاً مريضاً.

وقد رفض دوركهايم النظرة التي تقول إنه ينبغي على العلوم الاجتماعية أن توظّف التصورات الاجتماعية ذاتها التي يستخدمها أعضاء المجتمع لفهم تفاعلاتهم الاجتماعية [انظر فنش (Winch)، الفصل 26]. ورأى دوركهايم أن على السوسيولوجيا أن تجد تصوّرات أفضل. وقد أوضح هذه النقطة بواسطة تصور الانتحار. فابتداءً من اللغة اليومية والحياة اليومية راح دوركهايم يبحث في مفهوم للانتحار يمكن تناوله إحصائياً في الأحوال الاجتماعية المختلفة، أي في الظواهر المتنوعة التي ليست بذات طبيعة بسيكولوجية. وبتجاهله المظاهر العاطفية والفردية المختلفة للانتحار، ما شعر به كل ضحية وما فكّر به، تمكّن دوركهايم بوصفه عالم اجتماع من النأي بنفسه عن علم النفس. وقد بحث في الاختلاف في تكرار ظاهرة الانتحار بالنسبة إلى الجنس والعمر والوضع العائلي والانتماء الديني والقومية والطبقة الاجتماعية... إلخ. وقد شكل مثل هذه الإحصائيات أساس



عمل دوركهايم النظري بوصفه سوسيولوجياً. (أي إنه لم يقف مكتفياً بالاحصاء). وعلى أساس هذه الإحصائيات حاول أن يصوغ نظرية في المجتمع، أي نظرية في التماسك الاجتماعي حيث يكون التكرار العالي للانتحار علامةً على الحس الضعيف بالتماسك.

يدعى منهج دوركهايم أحياناً بالمنهج الوضعي (Positivism). وبسبب الغموض الكبير لهذا المصطلح لا بدّ لنا، وبصورة دائمة، من أن نوضح ما نعني به. لم يكن دوركهايم وضعياً بالمعنى الذي يفيده المذهب الوضعي المنطقي (Logical positivism)، وإنما بمعنى يفيد أنه كان مهتماً بما هو معطى (فالمعطى هو «الوضعي»). لقد أراد أن يلاحظ كيفية عمل المجتمع. ولم يحاول أن يحدث تغييرات جذرية أو أن «ينفي». أراد دوركهايم أن يفهم الأشياء الموجودة كما هي موجودة بغية إيجاد علاج أو مداواة نفسية للتفكك الاجتماعي اللاصحّي (فقد رأى التغيرات الاجتماعية في زمانه مضعفةً للمجتمع، وبشكل رئيسي).

عندما قال إن على عالم الاجتماع أن ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء فالذي كان يدور في خَلَده هو فائدة المادة الإحصائية والتصوّرات العملية في نشوء النظرية وتطويرها، وهذا الأسلوب مثّل انفصالاً عن البحث الاجتماعي القائم على الفهم، ليس إلاّ. غير أن الاختزال الطبيعي، الذي تعتبر فيه الظواهر أن لها الوضعية الأنطولوجية ذاتها التي لأشياء الطبيعة، ليس بالجزء الضروري من مثل ذلك الأسلوب الاحصائي ـ النظري. فقد ظنَّ دوركهايم أنه قادر، استناداً إلى عمله بالمادة الإحصائية الخاصة بالانتحار، أن يشرح ظاهرة التماسك الاجتماعي، وأن يحدد أسباب وهن ذلك التماسك. ودعا ذلك التماسك الاجتماعي الضعيف أنومي (anomie) (وanomia في اللغة اليونانية تعني «لاقانون/ معيار»)، أي اللاقانونية واللامعيارية. وباختصار نقول إن حالة انعدام القوانين



والمعايير تمثّل وهناً في الروابط بين الناس. وعندما تتطور هذه الحالة تضعف مقاومة الأفراد للضغط والصعوبات، ويزداد تواتر الانتحار.

وأكد دوركهايم أن لديه دليلاً إحصائياً يثبت وجود حالة انعدام القوانين والمعايير اقل (أي تماسك اجتماعي أقوى، وانتحار أقل) بين المتزوجين مما هو بين الرجال غير المتزوجين، وأقل بين المتزوجين ذوي الأولاد مما هو بين المتزوجين وليس لهم أولاد، وأقل بين الكاثوليك الرومان مما هو بين البروتستانت ... إلخ. والزواج والأسرة والدين (من حيث هو شكل اجتماعي من أشكال الحياة) وبخاصة المذهب الكاثوليكي، هي عوامل رابطة في المجتمع.

لم ير دوركهايم أن إلغاء تقسيم العمل ضروري لوجود مجتمع إنساني تعاطفي، بل بخلاف ذلك، اعتقد أن تقسيم عمل كامل سيمكن المجتمع من أن يصير منسجماً من جديد، أي: عندما لا يكون هناك تقسيم للعمل يكون الناس متساوين، لكن الظاهرة الفردية تكون قليلة. لذا عمّ «التماسك الميكانيكي»، كما قال دوركهايم. غير أنه ترافق مع تزايد تقسيم العمل أن صار الأفراد أكثر اعتماداً واحدهم على الآخر مثل أعضاء الجسم العضوي الواحد، فمثل هذا التزايد في تقسيم العمل يؤدي إلى الاختصاص وإلى ظاهرة التفرد.

ولكن دوركهايم اعتقد أن المجتمع القائم على تقسيم العمل قد يكون مجتمعاً صحياً أو مجتمعاً مريضاً. فالمسألة هي ما إذا كان الاقتصاد يعمل وفقاً لمعايير صحيحة أم لا. وعندما لا يحصل ذلك فإننا نحصل على ظاهرة انعدام القوانين والمعايير (كما في الصراع الطبقي الشديد). ودوركهايم لم يتطلع إلى الوراء إلى مجتمع من دون تقسيم عمل، وإنما نظر إلى الأمام إلى مجتمع متناغم قائم على تقسيم العمل.



ورأى دوركهايم أن تقوية معايير الحياة الاقتصادية ـ الاجتماعية الضرورية للتغلّب على ظاهرة انعدام القوانين والمعايير، لا تحدث بالأخلاق، أو بسلطة الدولة، هكذا وببساطة. فلا بدّ من وجود مؤسسات داخل الدولة تنظم الاقتصاد بطريقة متناغمة. وهنا تدخل مسألة الشركات في الصورة. لقد أراد دوركهايم دولة نقابية واسعة، أي دولة تنظم فيها المنظمات النقابية الاقتصاد بكفاءةٍ وبثقة.

ومثله مثلُ هيغل، وضعَ دوركهايم نوعاً من الجواب «الديمقراطي الاجتماعي»، أي إنه عارض التوسع غير المقيد للمذهب الليبرالي المحض والنظرية الماركسية المتعلقة بالتغيرات الجذرية الثورية. وكانت مناقشة دوركهايم موجهةً، بمقدار كبير، ضد ما هو مشترك في الليبرالية والاشتراكية والماركسية، أي ضد إرثها السياسي المشترك الذي جاءها من عصر التنوير، أي: أفكار التطور والتحرر والتقدم. هذه الأفكار، التي أكدها بقوة منظرون آخرون، حسبها دوركهايم ميولاً خطرة نحو الانحلال. يجب أن يكون المجتمع مستقراً لا ساكناً أو ثابتاً لا يتغير، وشكك دوركهايم بتصورات مثل التطور والتقدم، أي: عندما يطبق مثل هذه المصطلحات على جميع أنواع التغير فإنها تصف، وتحديداً تصف، الانعدام القانوني المدمر بطريقة غير مؤذية. وبرأي دوركهايم علينا أن لا نعمل على «تحرير» أنفسنا من كل شيء، وإنما علينا أن نحاول تحقيق التماسك الاجتماعي الذي هو الشرط الأوّل لاستقرارنا الاجتماعي وسعادتنا.

إنه لأمر شائع التمييز بين نوعين من النظريات الاجتماعية بين تلك التي تفترض وجود صراع أساسي وتلك التي تفترض وجود انسجام أساسي. ومما لا شك فيه أن دوركهايم كان من منظري الانسجام، بينما كان ماركس من منظري الصراع (أي في التاريخ الذي يسبق نشوء المجتمع اللاطبقي الشيوعي). ومن الوجهة التاريخية



ترجع أفكار دوركهايم إلى النظرية السياسية السابقة لعصر النهضة، مثلاً، إلى النظريات السياسية عند أفلاطون وأرسطو اللذين أكدا التوحيد والاستقرار. واليوم تحوز نظريته على اهتمام في السياق الإيكولوجي كإسهام في سوسيولوجيا التوازن البيئي الطبيعي (الإيكولوجي).

بالنسبة إلى مسألة العلاقة بين الفرد والمتحد الاجتماعي، أكّد دوركهايم المتحد الاجتماعي والتماسك الاجتماعي، فعلى الأفراد أن يكيفوا أنفسهم وفقاً للمعايير والقواعد الضرورية لمجتمع جيد. أما البديل فهو مبدأياً الفوضى (الأنومي)، وهو ما لا ينفع الفرد. ويظل السؤال قائماً حول ما إذا كان من الممكن تأمين الفردية والتحرر داخل متحد اجتماعي عامل عن طريق توسط ديالكتيكي بين ما هو فريد وما هو كلي ـ إذا جاز لنا استخدام مفردات هيغلية. فالمشاكل التي تحيط بمثل ذلك التوسط بين الفرد والمتحد الاجتماعي صعبٌ حلّها نظرياً وعملياً. غير أن بعض النقاد لايزال يعتقد بأن دوركهايم لم يعالج هذه المسألة بما فيه الكفاية.

ماكس فيبر ـ العقلانية و«مذهب التشاؤم البطولي»

فلسفة العلم والأنماط المثالية

قد يكون ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920) عالم الاجتماع التقليدي الذي كان له الأثر الأكبر في تطور هذا الفرع العلمي. وسوف ننظر أولاً في فلسفته العلمية ونظرته إلى «الأنماط المثالية».

رأى فيبر أن ثمّة فرقاً أساسياً بين الوقائع والقيم، بين ما هو موجود وما يجب أن يكون. وبوصفنا علماء لا يمكننا أن نعلق إلا على الوقائع وليس على القيم. ولا شك في أنه يمكننا أن نبحث في



القيم التي يقبلها الشعب. تلك مسألة تجربية عملية. كذلك يمكننا أن ننخرط في الشؤون السياسية والأخلاقية. غير أن مصدر ذلك الانخراط هو وضعنا كمواطنين، وليس كعلماء. لذا علينا أن لا نخلط بين هاتين المنطقتين كإنشاء دعاية سياسية بمظهر العلم. ولا ريب في أن العلم يمكنه أن يفيدنا شيئاً عن الوسائل الملائمة لتحقيق هدف معين، يمكنه أن يخبرنا شيئاً عن «تكلفة» الوصول إلى ذلك الهدف. غير أنه حالما تقدم مثل تلك الوقائع فعلى الإنسان أن يقوم باختيارٍ شخصي. تلك كانت أطروحة فيبر عن استقلالية العلم عن القيم، أي إن العلم من حيث هو علم لا يستطيع أن يقول شيئاً إلاّ عما هو موجود وليس عما يجب أن يكون. ففي العلم نحن نطلب الحقيقة التي يعتبرها كل واحد صحيحةً. قال فيبر: «كان ولايزال صحيحاً القولُ بأن البرهان العلمي الصحيح، ويشكل منتظم هو كذلك، في العلوم الإنسانية يجب الإقرار بصحته حتى من قبل الصيني، هذا إذا أريد له أن يحقق هدفه»[3].

لا يعني مفهوم فيبر للاستقلال عن القيم أن القيم لا تؤدي دوراً مهماً في العلم. فهناك، بشكل دائم، بعض النظرات ووجهات النظر الأساسية التي تحدد موضوعات البحث العلمي. وقد رأى فيبر أن جميع المعلومات الثقافية والاجتماعية تتكيف بمفاهيم قيمية. وقد اعتقد فيبر، مثله مثل الفيلسوف الكَنْتي ـ المتجدد هنريتش ريكرت (Heinrich Rickert) (1863 ـ 1936)، أن العلوم الثقافية تضفي بشكل بارز على موضوعات البحث التاريخي الشكل والموقع بالنسبة إلى «القيم الثقافية»، ما خلا نقطة فاصلة واحدة وهي أن فيبر لم يشارك ريكرت في نظرته المفيدة بوجود قيم ثقافية موضوعية. كانت وجهة

---

(3) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Trans. and ed. by Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: [n. pb.], 1949), p. 58.



نظر فيبر شبيهة بوجهة نظر نيتشه، نعني إن هناك تنوعاً من القيم الذاتية تجذب اهتمام الباحث وتشدّه إلى موضوعات معينة لا سواها. وهكذا تكون المقدّمة الثانية في فلسفة العلم عند فيبر فكرة تعددية القيم عموماً.

أكد فيبر بدايةً أن العالم والحياة يظهران على صورة تنوع لامتناهٍ، فوضى واقعية من الأحداث والأفعال. فإذا رغبنا بوصف العالم «من دون افتراضات قيمية» سنكتشف عدداً لامتناهياً من الملاحظات والآراء، وفوضى من الوقائع ذات الصلة والوقائع التي لا صلة لها. ويشترك موقف فيبر بشكل كبير من هذه النقطة مع نقد كارل بوبر للجمع الساذج للوقائع. فنحن نضفي بنيةً على تلك الفوضى بشكل لا يبقي سوى جزء من الواقع مهماً لنا. فموضوع خاص مثل الثورة الفرنسية يعني لنا شيئاً، لأنها تمثل أفكار قيم ثقافية. ونحن، في ضوء مثل تلك القيم الثقافية، نميز ما هو جوهري وما هو غير جوهري. لذا فإن المفاهيم القيمية افتراضات شبه ترانسندنتالية للعلوم الثقافية والاجتماعية.

أدرك فيبر أن المفاهيم القيمية التي تسبب المسائل ذات الصلة التي يدرسها الباحث والمتحد الاجتماعي من الباحثين قد تتغير مع الزمن. لذلك فإن التغيرات في العلوم الاجتماعية قد تكون نتيجة لتغيرات عميقة في النظر إلى الذات، وفي النظرة في المفاهيم القيمية لعصر ما. وقد وصف فيبر مثل تلك التغيرات بكلمات تذكرنا بالعرض الذي أنشأه توماس كون عن الثورات العلمية (انظر الفصل 26)، إلا أن فيبر أكد تأكيداً قوياً التغيرات الثقافية خارج العلوم الاجتماعية التي تؤثر في اختيار المسائل من داخل تلك العلوم. ونذكر عنصراً مركزياً في هذه المناسبة هو التغيرات في المفاهيم القيمية لعصر أو لباحث، يقول:

«غير أنه قد تأتي لحظة يتغير الجو عندها. وأهمية وجهات النظر



المستعملة وغير المدروسة تصبح غير يقينية، ويضيع الطريق عند الشفق. ويتقدم ضوء المسائل الثقافية الكبرى. ثم يستعد العلم أيضاً لتغيير نظرته وجهازه التحليلي وينظر إلى جداول الحوادث من قمم الفكر. فيتبع تلك النجوم القادرة وحدها على إعطاء معنى ووجهة لجهوده»[4].

وفقاً لفيلهلم دِلتاي والتقليد الفكري الألماني (انظر الفصل 16)، أكد فيبر وجوب استعمال العلوم الاجتماعية منهج الفهم (Verstehen). فليس من المصادفة أن يكون لرائعته في علم الاجتماع **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) عنوان فرعي هو **أساس سوسيولوجيا الفهم** (*The Foundation of a Sociology of Understanding*). فيجب أن لا ينحصر عمل السوسيولوجيا في إيجاد القواعد العامة التي تحكم العمل الاجتماعي، بل السعي إلى فهم نوايا ودوافع الفاعل الذاتية. ويمكن اعتبار مثل تلك الدوافع الذاتية في مرحلة لاحقة أسباباً للعمل الاجتماعي، ويمكن تطويرها إلى شرح سوسيولوجي بالأسباب. وهذا يطابق تعريف فيبر للسوسيولوجيا، إذ قال: «السوسيولوجيا (بالمعنى الغامض جداً لهذه الكلمة، والذي يستعمل هنا) علم يحاول الوصول إلى فهم تفسيري للعمل الاجتماعي بغية الوصول إلى شرح بالأسباب لمجراه ونتائجه»[5].

يمكننا أن نلاحظ شيئين يختصان بهذا التعريف. نقطة البداية هي ما يدعى، غالباً، الفردية المنهجية. وهذا معناه أن فيبر كان يرتاب بالتصورات الجمعية في السوسيولوجيا. فإذا كانت هناك تصورات مثل تصور روح العصر وتصور شخصية الشعب لا يمكن ردها إلى العمل

---

(4) المصدر نفسه، ص 112.

(5) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Trans. by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: [n. pb.], 1947), p. 88.



الاجتماعي، فهما «يقضمان أكثر مما يقدران على مضغه»، أي، إنهما ضعيفان. وإذا حصرت العلوم الاجتماعية نفسها بالفهم الخاص للفاعل الاجتماعي، فإن «ما تقتضمه قليل جداً»، أي إنها ضعيفة وعاجزة. كذلك هناك تمييز يتضمنه تعريف فيبر، وهو بين الفعل والحادث. فالسوسيولوجيا معنية بالأفعال ذات الدوافع، أما العلوم الطبيعية فمعنية بالحوادث التي لا دوافع وراءها (مثلاً، حركة الكواكب). فالطابع ذو المعنى للفعل الإنساني ليس له نظير في الطبيعة. غير أن ذلك لا يمنع إمكانية التنبؤ في السوسيولوجيا، فللفعل صفة نوعية تجعله قابلاً للحساب أكثر من العملية الطبيعية، أي إن للفعل دافعاً يمكن فهمه. لذا فإن الفعل أقل «لاعقلانية» من الحادث.

وهكذا اعتقد فيبر أن الفهم (Verstehen) لا يستبعد الشرح (Erklären). فمنهج الفهم (التفسير) يكمل منهج الشرح. «فالتعاطف» الحدسي المباشر مع الآخرين لا يكفي. فيجب أن يكون التفسير الفاهم للدافع وللقصد مكمِّلاً من الشرح بالأسباب أو مسيطراً عليه من الشرح بالأسباب. فالبيانات الإحصائية التي تصف مسارات العمل الإنساني (مثل تواتر الانتحار)، يمكن وصفها بأنها شرحت بما فيه الكفاية حالما يتوضح معنى الأفعال، بحسب فيبر. لذلك على العلم الاجتماعي أن يسير عبر النوايا الذاتية للفاعل ونظرته.

قلنا قبل قليل إن موضوعات البحث تتألف من مفاهيم قيمية، وإن العلم يجب أن يكون مستقلاً عن القيم. ولم ير فيبر أي تناقض في ذلك. وبفضل القيم يصير شيء موضوعَ بحثٍ ذا صلة، لكن ما نقول نحن كعلماء عن ذلك الموضوع يجب أن يُقال من دون أحكام قيمية.

وفي هذا السياق نقول إن «الأنماط المثالية» تؤدي دوراً مركزياً كما في فلسفة فيبر العلمية. ويمكن فهم الأنماط المثالية على أنها



تصورات أساسية توظف في العلم. فهي تشكل «نموذجاً» للواقع. أما بالنسبة إلى فيبر، الذي كان اسمياً (Nominalist) بصورة أساسية، فإن التصورات من نوع الأنماط المثالية (مثل الإنسان الاقتصادي) لا تمثّل خصائص الواقع. وقد اعتقد فيبر، وكان متفقاً مع ريكرت والكَنْتيين الجدد، أن النمط المثالي ليس إلا أداة صورية تستعمل لمساعدتنا على تنظيم ظواهر الواقع المتنوعة. فهو يرعى مظاهر معينة من الموضوع وليس له أهمية معيارية. (الأنماط المثالية لا علاقة لها إطلاقاً «بالمثل» بمعناها المعياري). مثلاً، النمط المثالي الذي يدُعى «مملكة فاتنة» يصف نمطاً من الممالك الذي لا وجود له في صورة صافية في أي مجتمع. ويصح الشيء ذاته على إنشاءات الأنماط المثالية، مثل «النهضة» و«الأخلاق البروتستانتية» و«روح الرأسمالية» و«العمل العقلاني المستهدف»... إلخ.

يمكن فهم نظرة فيبر إلى الأنماط المثالية في ضوء المقولات الكَنْتية. وكما كانت مقولات كَنْت شروطاً لإمكان معرفة الواقع فإن أنماط فيبر المثالية السوسيولوجية هي بمثابة شبكات قُصد منها أن تمسك بعضاً من ظواهر الواقع المتنوعة والتي لا نهاية لها. غير أن الأنماط المثالية، بخلاف مقولات كَنْت، ليست بأبدية وليست ثابتة. فهي من إنشاء الباحث، ومع ذلك يجب أن تكون ذات اتساق منطقي و«كافية» للوقائع المعطاة[6].

(6) هنا، يواجه فيبر مسألة إبستيمولوجية خطيرة. فكما سبق أن رأينا، اعتبر فيبر الواقع التجريبي طابعاً لا شكل له (وهنا، يقتفي أثر نيتشه والكَنْتيين الجدد بمقدار). لذلك يصعب أن نرى كيف يمكننا أن نحدد ما إذا كانت تصورات النموذج المثالي كافية وملائمة أولاً بالنسبة إلى الوقائع التجريبية. ولم ير فيبر أن هناك أي شكل من أشكال التوسط بين المنطقة الاسمية للأنماط المثالية (أي كان عند فيبر نظرية اسمية في التصورات) واللانهاية العديمة المعنى للعالم التجريبي. ويبدو أن فيبر لم يدرك أن الواقع الاجتماعي هو «دائماً» مفسر ومعطى معنى من قِبل الفاعلين، قبل أن يبدأ الباحث عمله.



أنماط الفعل وأشكال المشروعية

أرسى فيبر علمه السوسيولوجي على أربعة أنماط فعل «صافية» (أنماط مثالية):

1 ـ قد يكون الفعل ذا توجه عقلاني نحو هدف معين **(الفعل العقلاني الهدف)**.

2 ـ وقد يكون الفعل ذا توجه عقلاني نحو قيمة مطلقة (الفعل العقلاني القيمة).

3 ـ وقد يتحدد الفعل بحالات عاطفية عند الفاعل (الفعل العاطفي أو الشعوري).

4 ـ وقد يكون الفعل محدّداً بالتقاليد والعادات العميقة الجذور **(الفعل الموجه بالتقاليد)**.

في نمطيّ الأفعال الأول والثاني كان الفعلان **عقليين**. ويدل المصطلح «عقلي» على معايير معينة تميز هذين النمطين من الأفعال عن النمطين الآخرين. فنمط الفعل الأول هو عقلي لأنه موجَّه نحو هدف مصاغ صياغة واضحة وواعية ولأنه يُتبنى اعتماداً على المعرفة المتاحة التي ستؤدي إلى تحقيق الهدف. لذا يمكن وصف العقلانية ـ الهدفية بأنها **عقلانية الوسيلة ـ الموصلة ـ إلى غاية**. وعمل فيرنهر فون براون (Wernher von Braun) لتطوير صاروخ يصل إلى لندن ومدن كبرى أخرى خلال الحرب العالمية الثانية هو مثلٌ عن الفعل العقلاني الهادف. والاستراتيجية الطبية الناجحة هي مثلٌ آخر.

النمط الثاني من الأفعال هو عقلاني لأنه محدَّد بمعتقد الفاعل الأخلاقي أو الديني، وهو شكل من الفعل له قيمة مطلقة مستقلة عن النتيجة. فقبطان السفينة الذي يغرق نفسه وسفينته لمقتضيات الشرف



أو الواجب يفعل ذلك طبقاً للعقلانية ـ القيمية. فالأفعال القائمة على «أخلاق الواجب الأخلاقي» هي أفعال ذات عقلانية قيمية، وفي معظم الأحوال. والأمثلة تبين أن ما قد يكون «عقلانياً» عند فاعلٍ قد يكون «لاعقلانياً» عند فاعلٍ آخر. ويمكننا أن نذكر أيضاً أن «العقلانية» تُعرّف استناداً إلى هدف الفاعل وقيمه ومعرفته، وليس على أساس ما يعدّه العالم الاجتماعي أهدافاً وقيماً ومعرفة ذات صلة بموضوع البحث.

لا يصف فيبر نمط الفعل الثالث بأنه نمط عقلاني. فهو نتيجة مباشرة لحالة الفاعل العاطفية. فيمكن القول إن الفعل العصابي، أو رد الفعل الجامح لمثير غير عادي هو فعل عاطفي. ويقع مثل هذا الفعل على الحدّ الفاصل بين الفعل ذي المعنى والسلوك الذي ليس له معنى.

يضم نمط الفعل الرابع كل ما نفعله «بطريقة غير واعية» بعامل التقليد والعادة (أو المعايير) التي لا نعيها. ويصف هذا النمط من الأفعال أيضاً السلوك الذي غالباً ما يزيد على ما يُعدّ فعلاً ذا معنى. وتقترب الأفعال التقليدية من الأفعال الموجهة قيمياً إذا كان هناك وعي للصلة بما هو «عميق الجذور». وعندما نكون على وعي بالتقاليد فإن أفعالنا تكون ذات عقلانية قيمية.

المعنى عند فيبر وثيق الصلة بالعقلانية، فالأفعال ذات المعنى ذات صلة بعقلانية الهدف وعقلانية القيمة. أما الأفعال التقليدية والعاطفية فهي حالات الحدود الفاصلة، فبوصفهما «سوسيولوجيا فهم» نقول إن مشروع فيبر قام على فكرة الفعل العقلاني.

لقد مكّنت أنماط الفعل الأربعة تلك من تعريف معنى العقلنة والتحديث عن كثب في تطور الثقافة الأوروبية، فرأى فيبر أنه يمكن



وصف عملية العقلنة الغربية بأنها التطور الذي فيه تحلل الفعل العقلاني الهادف عدداً متزايداً من ميادين الفعل. فأفعال في نطاق الاقتصاد والقانون والإدارة مثلا قريبة إلى النمط المثالي الذي ندعوه «الفعل العقلاني الهادف». وإذا اعتبرنا العقلانية الهادفة قيمةً ثقافية أساسية يمكننا أن نتكلم على «التقدم» داخل كل منطقة من تلك المناطق، أي نتكلم على التحول إلى العقلنة والتحديث في اتجاه عقلانية هادفة متزايدة. غير أننا إذا اعتبرنا، من جهة أخرى، «أخلاق الأخوّة» الدينية قيمةً ثقافية أساسيّة، فعلينا أن ندرك، ولو كنا مكرهين، أن أخلاق الأخوّة تلك في عالم صار علمانياً ستضمحل تدريجياً في عددٍ متزايد من الميادين. إذاً، هناك أنواع من المسائل المركزية في تشخيص فيبر للحداثة.

وتوضح نظرية الفعل الفيبرية أيضاً ظاهرة مثل ظاهرة التحول البيروقراطي، أي: جلبت الحياة الاجتماعية الحديثة معها تحولاً متنامياً نحو البيروقراطية. ويرتبط ذلك بالواقعة التي تفيد أن مؤسسات الأعمال والمجتمع عموماً يتطلبان بشكل متزايد تخطيطاً أفضل وتنظيماً أدق. أصبح العلم جزءاً من الإدارة، فدخل المجمع كله، فصيَّرت تلك العملية الأفعال أكثر من عقلانية هادفة، لأننا بذلك سنحصل على المزيد من الأمن، وتقلّ خسائرنا نتيجة للعوامل الطارئة وغير المنظورة. وكانت النتيجة أن صار لدينا، في الوقت ذاته، تعميم للبيروقراطية وللعلم، وتزايد في العقلنة.

مثَّل ذلك التطور لفيبر اغتراباً وتزايداً في العقلانية الهادفة، فهو لم يعتقد بوجود تغير نوعي في هذه المنطقة. والمزيد من الديمقراطية معناه، في الوقت نفسه، تزايداً في البيروقراطية. وهنا نرى فرقاً واضحاً بين فيبر وماركس، أي: لم يكن فيبر يتصور حدوث تغير حاسم في بنية المجتمع. كذلك ليست الاشتراكية بالتحسن النوعي،



فقد اعتقد فيبر أن إلغاء اقتصاد السوق سيؤدي إلى تعزيز البيروقراطية.

أنشأ فيبر ثلاثة أنماط مثالية لشرعنة سلطة الدولة، وهي: **السلطة التقليدية**، و**سلطة القائد الكاريزمي**، و**السلطة القانونية**. وقد ترافق تغير شرعنة الدولة مع ذيوع البيروقراطية ـ أو نقول بخلاف ذلك، أي إن تغيرات أشكال الشرعنة أدت إلى انتشار ظاهرة البيروقراطية، أي: في المجتمعات التقليدية والساكنة نسبياً لا وجود لشك سلطة الدولة إطلاقاً. فسلطة الدولة تقوم على التقليد، غير أن هذا النمط من السلطة يضعف مع ضعف التقليد (دخول العلم والعقلنة). والشرعنة البديلة هي ما يدعوه فيبر الكاريزما (Charisma)، أي: تكون شرعية السلطة بفضل روابط المواطنين العاطفية بالحاكم كشخص (انظر الفعل العاطفي). ويطاع القادة الكاريزميون لصفاتهم الشخصية، وليس بفضل القانون أو التقليد: «لقد سمعتم... أنه قيل للقدماء... وأما أنا فأقول لكم» (Matthew 5: 21-22). أما في المجتمع الحديث فإن العقلنة البيروقراطية هي التي تشرعن سلطة الدولة، أي: إن ما يحصل هو عقلاني ومطابق للقانون وللعدالة، وأفعال الدولة عقلانية وشفّافة. فالحكم الذي يصدر مثلاً لا يكون صادراً عن نزوات، بل على أساس قوانين كلية وثابتة. لذا تكلّم فيبر على **السلطة القانونية**.

إن مسألة مشروعية سلطة الدولة مهمة أيضاً، لأن فيبر اعتبر الدولة المؤسسة التي يمكنها أن تستخدم العنف بمشروعية. وبكلمات أخرى نقول إن مفهوم الدولة يقول شيئاً عن الوسائل التي تملكها الدولة الحديثة بالفعل (*de facto*)، وليس عن الأعمال والوظائف التي يجب أن تكون للدولة أو يجب أن لا تكون لها.

أنماط الفعل الأربعة وأشكال المشروعية الثلاثة هي الأنماط المثالية المعمَّمة عند فيبر. فيمكن مبدأياً توظيفها في تحليل جميع



الأشكال الاجتماعية بصرف النظر عن الزمان والمكان. لذا يمكن القول إن الأنماط المثالية المعمّمة تبني جسراً بين العلوم ذات القوانين العامة والعلوم التي تصف حالات جزئية. أما الأنماط المثالية الأخرى فيمكن تكييفها لتتلاءم مع ظواهر تاريخية محدّدة، مثلاً «الأخلاق البروتستانتية» و«النهضة»... إلخ. ولتبسيط هذا التصور نقول إنه يمكننا أن نميّز بين الأنماط المثالية السوسيولوجية التعميمية والأنماط المثالية التاريخية التخصيصية (انظر أدناه).

البروتستانتية والرأسمالية

العقلانية والعقلنة هما الخيطان العامان المشتركان في بحث فيبر السوسيولوجي ـ التاريخي. ففي هذا العمل التجريبي الواسع حاول فيبر أن يشرح تطور العقلانية الخاصة بالغرب. كانت صياغة المسألة المركزية كما يأتي: «الطفل في العالم الثقافي الأوروبي الحديث لا بدّ له من أن ينظر بصوابٍ إلى المسائل التاريخية العالمية من المنظور الآتي: أيّ مسلسل من الأحداث أدى إلى النتيجة المفيدة أن في الغرب وفي الغرب وحده نشأت ظواهر ثقافية لا تزال تشير ـ كما نحب أن نتصور على الأقل ـ إلى جهة المعنى والأهمية الكليين»[7].

لذا بحث فيبر في سمات الغرب الاجتماعية والثقافية المتميزة عن صفات الحضارات الأخرى، فرأى أن العلم لم ينشأ إلاّ في الغرب، وهو العلم الذي يعتبر اليوم أنه صحيح عند كل إنسان، أما المعرفة التجريبية والحكمة الفلسفية واللاهوتية فهما موجودتان في الثقافات الأخرى، مثل ثقافة الهند والصين وبلاد فارس. غير أن

---

(7) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: [n. pb.], 1963), vol. 1, p. 1.

هذه «المقدمة» هي، من نواحٍ عديدة، مفتاح سوسيولوجيا فيبر.



المعرفة المكتسبة في تلك الثقافات افتقرت إلى أساس من الرياضيات والبراهين العقلية، كما إنها لم تكن مشادة على تجارب علمية.

وفي الفن نشاهد ما يشبه ذلك: الموسيقى موجودة عند جميع الشعوب، لكن في الغرب وحده نشأت موسيقى متناغمة وعقلية (فمن مزج الألحان وعلم الأصوات الموسيقية وتوافقها)، والأوركسترا، والرموز الموسيقية وتدوينها. وحصل خلال عصر النهضة عقلنة داخل الفنون الجميلة مع إدخال نظرات خطّية ومكانيّة. وليس إلاّ في الغرب جرى الاعتراف «بالدولة» مؤسسةً سياسية لها دستور عقلي وأساسي وقوانين عقلية وأساسية، كما رأى فيبر أن الخبراء ذوي الاختصاص العلمي والتكنوقراطيين ذوي المراتب العالية غير موجودين إلاّ في الثقافة الغربية[8].

ويصح القول ذاته على ما يسميه فيبر «أعظم قوة مميتة في حياتنا الحديثة»، نعني الرأسمالية. البحث عن المنفعة الاقتصادية معروف في جميع العصور، وعند جميع الأمم في العالم. غير أننا لا نجد إلاّ في الغرب تنظيماً رأسمالياً عقلياً قائماً على قوة العمل الحرّ (بشكل رسمي)، فالرأسمالية الغربية الحديثة تعتمد على الواقعة التي تفيد أن جميع العوامل الاقتصادية يمكن حسابها. وصار ذلك ممكنا بفضل العلم العقلي. كذلك تتطلب الرأسمالية الحديثة نظاماً قانونياً وبيروقراطية حكومية لخلق ميدان فعلٍ يمكن التنبؤ به. ولا يستطيع سوى الغرب أن يقدم ذلك لمؤسسات الأعمال.

لماذا لم ينشأ مثل تلك العمليات العقلانية خارج الغرب؟ ولماذا

---

(8) Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York; London: [n. pb.], 1964), and *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (New Delhi: [n. pb.], 1992).



رأى فيبر أن «المواطن» يشخص نمطاً فريداً من الفعل، وهو الفعل ذو الهدف العقلاني فيكون السؤال الحاسم هو: لماذا كان هذا النمط من الأفعال عاماً في الغرب؟

لقد رأينا أن فيبر أشار إلى أحوال خارجية عديدة كانت وراء انتصار الرأسمالية في الغرب (مثل العلم والتشريع... إلخ). غير أنه كان مهتماً أيضاً بما يمكن أن نسميه الأسباب الداخلية. وهو ما يتعلق بالأسباب ذات الصلة بميل الإنسان نحو أشكال معينة من «**أساليب الحياة العملية العقلانية**». ومثله مثل فرويد أكَّد فيبر الفكرة التي تفيد أنه عندما يكون مثل ذلك الأسلوب من الحياة مقيداً بمحظورات ذات طبيعة دينية وأيديولوجية، فإن نشوء حياة أعمال رأسمالية عقلانية سيواجَه بمعارضة داخلية كبيرة[9]. ومثل هذه المشكلات معروفٌ في عملية التصنيع في جميع الأقطار. ففي كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1904) حاول فيبر أن يحدد العوامل الخاصة التي كانت في زمن **حركة الإصلاح الديني** التي حطمت المحظورات ومكّنت من نشوء المجتمع الحديث.

رأى فيبر أن حركة الإصلاح الديني أدّت إلى تغيير جذري في الأفكار الأخلاقية التقليدية الخاصة بالواجب، ومهدت الطريق لأخلاقٍ شرعنت أسلوب حياة عقلاني جديد. لذا فإن الأخلاق البروتستانتية برَّرت أخلاق العمل المجهولة سابقاً، وموقفاً عقلانياً جديداً من الحياة. وقد نظر إلى أخلاق العمل تلك على أنها فرض ديني، هكذا. والواقع هو أن العمل المنتج كان له مغزى ديني مهم

(9) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: [n. pb.], 1956), pp. 17 ff.



عند البروتستانت، وصار بمثابة دعوة. وفُسّر النجاح في الأعمال على أنه علاقة «المختارين» من البشر. لذا ليس الربح في ذاته لا أخلاقياً. والموقف السلبي من «الجسد» وملذات «الحواس» حدّدت الاستهلاك وسهّلت تراكم الرأسمال. وبهذه الطريقة خلقت البروتستانتية ما دعاه فيبر «تقشفاً عالمياً». وقد جدد ذلك التقشف بناء الشخصية. وظهرت عقلانية باطنية في الشخصية تميل نحو العمل والسيطرة المنهجية على الذات. ودعمت العقلانية الباطنية، في مرحلة لاحقة، عقلانيةً خارجية في الحياة الاقتصادية.

لم يدّعِ فيبر أن لوثر وكالفن قصدا بناء الشروط العقلية لنشوء الرأسمالية. كما لو تنشأ أخلاق الرأسمالية لذلك الهدف. فما قال فيبر هو أن نشوء الرأسمالية في الغرب كان نتيجة غير مقصودة للمواقف الدينية ـ الأخلاقية التي نشأت وتطورت في الطوائف البروتستانتية. أما أسلوب الحياة البورجوازية والروح الرأسمالية فقد ظهرا للعيان من وراء المشاهد.

نوقشت نظرية فيبر بكثافة خلال القرن العشرين، وغالباً ما كان ينظر إليها على أنها بديل للمفهوم الماركسي للعلاقة بين القاعدة (الاقتصاد) والبنية الفوقية (الأيديولوجيا والدين). وفي هذا المجال، من المهم أن نعي ما لم يقله فيبر. فهو لم يقل إن الأخلاق البروتستانتية كانت الشرط الضروري والكافي لنشوء الرأسمالية. وفيبر كان يرفض نماذج الشرح الوحيدة السبب (الشروح المشادة على سبب واحد). وأكد وجود أسباب عديدة لنشوء الرأسمالية في الغرب. لذا فإن البروتستانتية شرط ضروري، وليست شرطاً كافياً لنشوء الرأسمالية.

تشخيص فيبر لعلة زمانه: «مذهب التشاؤم البطولي»

مثله مثل الفيلسوف نيتشه، افترق فيبر في نواحٍ عديدة عن معتقد عصر التنوير بالتقدم. وقد تأثرت نظرته لزمانه وللمستقبل



بتشخيص نيتشه للعدمية (Nihilism). لقد خلقت عقلنة حياة مشاريع الأعمال (التجارية والصناعية) نمواً اقتصادياً مدهشاً، لكنها خلقت أيضاً ما دعاه فيبر «القفص الحديدي» للرأسمالية والقوة الميكانيكية التي تحدِّد حياتنا «بالإكراه الساحق»[10]. صحيح أن نشوء العلم الحديث أنشأ رؤية جديدة للعمليات الطبيعية، لكن تلك الرؤية جلبت معها أيضاً «تنويراً عالمياً» محدّداً (Entzauberung der Welt). وفي الوقت الذي أفرغ فيه العلمُ العالمَ من المحتوى الميتافيزيقي - الديني، ازدادت حاجتنا الوجودية للمعنى. وأكّد فيبر أن العلم لا يستطيع أن يشبع هذه الحاجة. قال:

«إن مصير العصر الذي أكل من شجرة المعرفة يتمثل في أن عليه أن يعرف أننا عاجزون عن تعلم معنى العالم من نتائج تحليله، ولو كان كاملاً، بل يجب أن يكون في وضع يخلق ذلك المعنى ذاته. ويجب أن يدرك أن النظرات العامة إلى الحياة والعالم لا يمكن أن تكون نتاجاً للمعرفة التجريبية الحسية المتزايدة»[11].

لقد أدّت العقلنة العلمية إلى ما وصفه فيبر بفقدان المعنى، وإلى حاجتنا الداخلية التي تبعت ذلك. ففي تشخيصه لعلة زمانه واجه مسألة «انعدام المعنى» الخاص بالحداثة. وفي غياب أخلاق مقنعة، يتحول كل شيء إلى صراع الإنسان ضد الإنسان الآخر. ولا يمكن تقرير نتيجة ذلك الصراع بالحجج والمعايير العقلية. ومثله مثل عديد الفلاسفة الوجوديين، رأى فيبر أن علينا في ذلك الصراع أن نقوم باختيار قد لا يكون ذا أساس عقلي. ذلك كان «مذهب القرار» عند فيبر، والذي يدعى أيضاً «معركة»، أي الصراع بين قيم أساسية لا يمكن التوفيق بينها عقلياً.

---

(10) المصدر نفسه، ص 181-182.

(11) Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p. 57.



وبحسب افتراضات فيبر لا يكون القرار اللاعقلاني في المسائل السياسية ـ الأخلاقية ملبياً للحاجة كثيراً. وكما سبق أن ذكرنا، أشار إلى وجود قيم أساسية معينة في داخل النشاط العلمي عموماً. فالصدق والصحة قيمتان أساسيتان في جميع الأبحاث. ولكن ألا يحصل ما يشبه ذلك في نقاش المسائل السياسية ـ الأخلاقية؟ عندما نضع قيماً معينة في مواجهة قيم أخرى، ألا نفترض أن ما نقول هو قول صادق وصحيح؟ وسوف نرى لاحقاً أن هناك اعتراضات طرحها الفيلسوفان الألمانيان كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس (J. Habermas) على «مذهب القرار» و«النسبية الأخلاقية/ الذاتية».

أشرنا إلى أن فيبر حسب العقلانية المتزايدة والبيروقراطية المتوسعة تؤلفان تهديداً لحريتنا. أما البديل السياسي الوحيد لذلك التطور فهو في «ديمقراطية قيادية» ذات كاريزما (Führerdemokratie)، أي في حكم على رأسه قائد قوي الجاذبية يمكنه أن يعطي المجتمع اتجاهاً جديداً. بعد الحرب العالمية الأولى سيطر التشاؤم على نظرته إلى المستقبل. وليس إلا بوجود موقف بطولي نحو الحياة، يمكن للإنسان الحديث أن يتعلم مواجهة «العالم كما هو حقيقة في رتابته اليومية»[12]، هذا ما رآه فيبر. واعتبر فيبر كل تفاؤل وهماً، وقال: «ليس أمامنا صيف مزهر، بل ليل قطبي كله ظلام جليدي وقساوة، فليس المهم هو من يربح، خارجياً، الآن، فحيث لا يوجد شيء لن يكون القيصر خاسراً حقوقه، وإنما البروليتاري أيضاً»[13].

---

(12) Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. With an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: [n. pb.], 1970), p. 128.

(13) المصدر نفسه.



شابه فيبر بمزاجه الأخلاقي معاصره سيغموند فرويد، نعني: كان الفرد مركز نظرتهما الأخلاقية الكئيبة وليس المجتمع الجديد، أي الفرد الجديد، الفرد الذي لا يلجأ إلى الحنين إلى الماضي بحثاً عن عصرٍ ذهبي مفقود، ولا يعد لمملكة ألفية مستقبلية، وإنما الفرد الذي اكتسب بألم نظرة إلى العالم متشككة، والذي يكون قادراً على مواجهة الحياة بأسلوب رواقي.

تالكوت بارسونز ـ العمل والوظيفة

كان الأميركي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902 ـ 1979) آخر السوسيولوجيين العظام في التقليد الكلاسيكي. ففي نهاية العقد الثالث من القرن العشرين (1930) حاول بارسونز أن ينشئ نظرية عامة لوصف الأحوال الاجتماعية المتغيرة. وكان تفكير بارسونز المعقد والمتعدّد الجوانب بمثابة تركيب كلي للسوسيولوجيا الكلاسيكية وفرويد ونظرية المعرفة الحديثة. وفي أعماله المتأخرة حاول بارسونز أن يصلح نظرية ذات سمات كلية خاصة بالتطور الاجتماعي. وقد أدت هنا تصورات العقلنة والتمييز دوراً مركزياً.

وقبل ذلك، وفي كتاب مهم هو **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*) (1937)، أكد بارسونز أن المفكرين السوسيولوجيين الكلاسيكيين، مثل دوركهايم وفيبر وفيلفريدو باريتو، يلتقون على موقف نظري مشترك، فحاول بارسونز أن يصوغ ذلك الهدف المشترك بمفردات نظرية في الفعل، أي: يفترض الفعل، ومن بين أشياء أخرى، فإن الفاعلين يجب أن يوجهوا أنفسهم وفقاً للوسائل والغايات، ولكن لا يكون للفعل اتجاه إلا بفضل معايير وقيم فوق ـ فردية. وبلغة أكثر دقة نقول إن مجتمع القيم ذاك هو الذي يجعل التفاعل والمجتمع ممكنين. لذا صارت المنطقة الثقافية مهمة جداً في سوسيولوجيا بارسونز.



يمكن القول إن نظرية الفعل عند بارسونز تمثل نقداً معيناً لمذهب المنفعة، فخلافاً لمذهب المنفعة الذي لا يعتمد على قيود مفروضة على ما يتصوره الأفراد المختلفون من غايات ولا على الوسائل التي يستخدمونها لتحقيقها، رأى بارسونز أن القيم والمعايير المشتركة تضع قيوداً على أفعال الأفراد وتنسقها. نظرية الفعل المبكرة هذه أُدخلت، في ما بعد، في إطارٍ وظيفي - بنيوي. وتتضمن نظرية الفعل عند بارسونز ما يفيد أننا نختار، ودائماً نختار، من بين البدائل المختلفة. وتُعرَض تلك الخيارات علينا على شكل سلسلة من الثنائيات. لذا فإن المتغير النموذجي هو ثنائية يجب أن يختار الفاعل منها أحد الخيارين ليتحدد معنى الموقف. وقد قدم بارسونز خمس ثنائيات من ذلك القبيل.

العواطف ـ الحيادية العاطفية

نذكر، على سبيل المثال، أن على المدرسين وهم يقومون بعملهم المهني أن يختاروا النموذج المعياري الذي يصف الحيادية العاطفية. ويجب عليهم أن لا ينغمروا عاطفياً مع تلامذتهم. والشيء ذاته ينطبق على الأدوار المهنية المختلفة، مثل القاضي وعالم النفس (المقصود الطبيب النفسي)... إلخ، ومن جهة أخرى نقول إن دور الأب أو الأم يتضمن تطوراً عاطفياً. ومن الأسئلة المهمة سؤالنا ما إذا كان التحديث ـ العقلنة والتمييز ـ يخلق نموذجاً معيارياً يحمل فيه العدد المتزايد من العلاقات طابع الحيادية العاطفية (انظر تمييز تونيز بين المتحد الاجتماعي (Gemeinschaft) والمجتمع) (Gesellschaft). وفي حين يتميز العمل والحياة المهنية لكثير من الناس، أو يجب أن يتميز، بالحيادية العاطفية (انظر النقاش حول التحرش الجنسي المستمر في مكان العمل)، فإن المنطقة الخصوصية حلّت محل الأفعال العاطفية (الدموع والعناق والقبل... إلخ). وعموماً نقول إن



للأسرة تلك الوظيفة التطهيرية للعواطف. وفي زماننا نرى تفريغاً للأسرة من العواطف. وقد يكون ذلك هو سبب تميز الحداثة بوجود مؤسسات مختصة بتوفير مخارج للعواطف المقموعة.

المذهب الكلي ـ والمذهب الجزئي

هل ينبغي الحكم على ظواهر الفعل العملي استناداً إلى قواعد كلية (مثل الأمر المطلق عند كَنْت)، أو استناداً إلى قواعد جزئية؟ على سبيل المثال، نحن نؤكد في المجتمع الحديث الكفاءة المهنية ونتائج الامتحان في البحث عن وظيفة، وليس العلاقات الأسروية والجنس والخلفية الإثنية... إلخ. وقد عنى ذلك لبارسونز أن يكون التقييم على أساس قواعد عامة. وهنا أيضاً يطرح السؤال عما إذا كانت الحداثة تتضمن تقييم العدد المتزايد من الظواهر على أساس قواعد كلية، وليس على قواعد جزئية (انظر «المساواة في القانون»).

التوجه الأناني ـ والتوجه الجمعي

الخيار هنا هو بين أن نهتم بأنفسنا أو أن نهتم بالآخرين. هل يجيز النموذج المعياري للفاعلين أن يوظفوا الموقف لمصلحتهم، أو عليهم أن يفكروا بالجماعة بصورة رئيسية؟ الذين يفكرون بسوق البورصة، مثلاً، عليهم وبداعي دورهم أن يعملوا لصالح مصالحهم أو مصالح شركتهم، بينما يكون الطبيب والبسيكولوجي مهتماً، وبشكل رئيسي، بمصالح المريض. وقد يمكننا القول، وفقاً لسوسيولوجيا دوركهايم، إن التوجه الأناني ممكن استناداً إلى التماسك العضوي في البداية. أما التوجه الجمعي، أو الغيرية فهي من ذلك المنظور، ميزة، لمجتمع قائم على تماسك ميكانيكي. ومرة ثانية نسأل عما إذا كانت عملية التحديث تولد نموذجاً معيارياً يعطي للتوجه الأناني أولوية على التوجه الجمعي.



النسبة ـ والأداء

هذا الزوج من التصورات مبنيٌ على تمييز بين المؤهلات المنسوبة والمؤهلات المتحققة كأساس لتحديد الوضعية الاجتماعية. مثلاً، هل علينا أن نعطي أولويةً لمؤهلات من قبيل الجنس والعمر والتعبئة الجمعية أو تكون الأولوية للإنجازات؟ ونحن غالباً ما نفكر أن عملية التحديث تعني (أو «يجب» أن تعني) إن المؤهلات المتحققة هي الحاسمة (يجب أن نكون منفتحين للمواهب). مثلاً، لم تعد بعض الوظائف محجوزة بشكل حصري للنبلاء أو لطبقة معينة، «طبقة المحاربين» و«طبقة التجار»... إلخ).

الخصوصية ـ وتعددية الجوانب

تميز هذه الثنائية بين ما هو خاص/ ضيق، ومتعدد/ منتشر من العلاقات بالظواهر. فالنموذج المعياري، هنا، يقضي: إمّا بتقييد العلاقة مع ناحية معينة (عمل البيروقراطي)، أو بتوسيع العلاقة لتشمل مزيداً من النواحي. وتبدو عملية التمييز الحديثة متضمنةً علاقات متزايدة. غير أن ثمّة اتجاهاً آخر يعبّر عنه بضرورة أن يحسب البيروقراطي حساب «العوامل الإنسانية»، أو أن يكون المدرس عاملاً اجتماعياً يساعد المعوزين، وعالماً نفسياً. وما لا ريب فيه أن ظاهرة تعددية الجوانب من سمات منطقة المتحد الاجتماعي (Gemeinschaft) في المجتمع الحديث، كالعلاقة بين الوالدين وأولادهما.

هذه الأزواج من التصورات تمثل محاولة بارسونز لجمع بعض التصورات الأساسية الموجودة في السوسيولوجيا الكلاسيكية، مثلاً تصوري المتحد الاجتماعي والمجتمع عند تونيز وأنماط الفعل عند فيبر، وتمييز دوركهايم بين التماسك الميكانيكي والتماسك العضوي.



وما تقوله لنا هذه التصورات الأساسية هو أن بعض الأدوار الاجتماعية «يميل» إلى اختيار طرف معين من الثنائية. أحد الأدوار المهنية يتطلب أن نختار توجهاً أنانياً، والآخر يتطلب اختيار توجه جمعي. فمثلاً يجب على الوالد أن يختار نسبة إلى أولاده، العاطفة والجوانب المتعدّدة والخصوصية والنسبة والتوجه الجمعي. وإذا كان هو مدرس أولاده فعليه أن يختار الجانب الآخر من جانبي الثنائية.

يمكننا بمساعدة هذه الأزواج من التصورات أن نصف أيضاً أولويات معايير المجتمع أو البنية القيمية. لذا وضع بارسونز مخططات بُنى اجتماعية متعددة: مثلاً، النموذج الكلي ذو التوجه الأدائي الذي يميز المجتمعات الصناعية الحديثة. وهناك نماذج أخرى نقع إليها في مجتمعات ما قبل الحداثة. وهكذا، نرى أن أزواج التصورات تشكل جزءاً من نظرية العقلنة والتميز.

حاول بارسونز، بطرق مختلفة، تبيان أن الأنظمة الاجتماعية تواجه ما يدعى بمشاكل النظام. التصورات الأساسية هنا ذات علاقة بالبيولوجيا، فهناك آليات في النظام الاجتماعي لضمان بقاء النظام في حالة توازن عندما تحدث تغيرات في البيئة. وهنا نقع إلى نموذج وظيفي للشرح. هناك آليات معينة تعمل على خلق توازن في النظام الاجتماعي، مثلاً يجب أن يفهم التمييز بين الأدوار على أنه محاولة لحل «مشاكل النظام» على المستوى الصغير جداً. أما على المستوى الكبير، فهناك تمييز وظيفي مقابل (الثقافة السياسية والاقتصاد منظوراً إليهما كأنظمة فرعية). وهكذا يُجهِّز المجتمع بأنظمة معرفية فرعية للتعاطي مع مسائل التكيف بالنسبة إلى الطبيعة، وبمسائل التوحيد الاجتماعي والمعياري... إلخ. وإذا ركز المجتمع على المسائل النفعية وحدها، فإن مجتمع القيم سيعاني. وهنا تكون الثقافة مهمة عند بارسونز على صورة مدارس وجامعات ومدارس فنية... إلخ.



حاول بارسونز، في أعماله الأخيرة، أن يعيد إحياء نظرية السمات الكلية للتطور الاجتماعي (الكليات التطورية)، كما هي في الأشكال المختلفة من التأليف الطبقي واللغة المكتوبة والقانون والعلم والمال والبيروقراطية والديمقراطية، فنشوء مثل هذه المؤسسات في مجتمع (مثلاً، العلم والديمقراطية سيؤثر إن بشكل قوي على هذا المجتمع ومستقبله). ورأى بارسونز أن التمييز الوظيفي المتزايد، كما عندما ينشئ المجتمع مؤسسات اختصاصية جديدة، هو الذي يجلب معه تلك السّمات التطورية الكلية. ومن هذا المنظور اقترح نظرية في النشوء تبدو فيها المجتمعات الغربية الحديثة الحاصل الأخير لتلك العملية التاريخية. وقد عزز انهيار الاتحاد السوفياتي هذه النظرية، أي إن التطور الاجتماعي أجمع يبدو متحركاً في اتجاه المجتمع الغربي الحديث ومؤسساته الكلية ـ وكل ما عدا ذلك إن هو إلا طريق مسدود. هنا بلغ التاريخ نهايته (في الوقت الحاضر). وعلى الرغم من أن بارسونز رفض فكرة الشرح الغائيّ للنشوء التاريخي، لكن يكمن النظر إليه بمعنى من المعاني كهيغليٍّ «حديث وسوسيولوجي». ومثله مثل هيغل وفلاسفة عصر التنوير، فكّر بارسونز أنه وجد الآليات التي تخلق المجتمع الحديث.

أسئلة

● ناقش نظرة فيبر للعلاقة بين البروتستانتية ونشوء الرأسمالية.

● ناقش كيف اعتبرت السوسيولوجيا الكلاسيكية «الاستياء من الحداثة». وبأي معنى يمكن القول إن هذا التشخيص ملائم؟

● بأي معنى كانت السوسيولوجيا الكلاسيكية «وضعية»؟ وكيف يمكن تمييز هذه الوضعية عن وضعية الوضعيين المنطقيين؟



مراجع إضافية

مصادر أولية

Durkheim, E. *Suicide*. Glencoe, IL: [n. pb.], 1951.

Parsons, T. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: [n. pb.], 1977.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. London: [n. pb.], 1994.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: {n. pb.], 1966.

مصادر ثانوية

Giddens, A. *Capitalism and Modern Social Theory-an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London: [n. pb.], 1971.





الفصل الخامس والعشرون

خطوات تقدم جديدة في ميدان العلوم الطبيعية

إينشتاين والفيزياء الحديثة

حدث في الأزمنة الحديثة نموٌّ واسع في مجتمع الأبحاث. وهذا القول ينطبق على عدد الباحثين النشطين، وعلى عدد المواضيع والأساليب. ومع أن ذلك التوسع ينطبق على جميع فروع البحث، لكنه ينطبق بصورة خاصة على العلوم الطبيعية وفروعها في مجال التطور التكنولوجي. وقد صارت الصناعات المدنية والعسكرية منشغلة، وعن كثب، في عديد تلك النشاطات. ويمكننا أن نشير إلى ثلاث ثورات علمية ـ تكنولوجية حدثت في زماننا، وهي: ثورات في علم الفيزياء، وثورات في المعلوماتية، وثورات في علم البيولوجيا. وسوف نلقي نظرة على نشوء وتطور علم الفيزياء، مؤكدين العلاقة بين التطور العلمي والتكنولوجيا. غير أننا نقول إن ملاحظاتنا الختامية حول الحاجة إلى نقاش عام بين فروع العلم تنطبق أيضاً على مسائل تكنولوجيا المعلومات والبيولوجيا.



من «رؤية الطبيعة كتكنولوجيا» إلى «رؤية الطبيعة مع التكنولوجيا»

أوحت الفيزياء النيوتونية ـ الغاليلية بنظرة إلى العالم كانت تصوراتها الأساسية ممثَّله في الجزئيات المادية والأسباب الميكانيكية. وفي علم عصر النهضة اعتبر «كتاب الطبيعة» مكتوباً بلغة الرياضيات: فعلم الهندسة يسَّر الوصول إلى بنية الطبيعة الداخلية وراء معرفة الظواهر الطبيعية التي يمكن إدراكها بالحس المباشر. وهكذا صيغت قوانين علمي الفيزياء والفلك بمصطلحات علم الرياضيات، وصار علم الهندسة جزءاً لا يتجزأ من الهندسة المعمارية والفن والتكنولوجيا، أيضاً. ونشأت علاقة وثيقة بين علم الهندسة والتكنولوجيا: فإذا كان يمكن إدراك الطبيعة بلغة الهندسة، يمكن في الوقت ذاته، تدبيرها بطريقة تكنولوجية، لأن الطبيعة في المنظور الجديد لم تعد تُرى مجرد حركات ميكانيكية لجزئيات مادية، وإنما كأجسام مادية مشكّلة وفقاً لتصميم هندسي، أيضاً، بمصطلحات الخطوط المستقيمة والزوايا والسطوح المستوية والدوائر والكرات ودولاب الموازنة في الساعة ورقّاص الساعة في حركات خطية ودائرية. وهكذا صارت النظرة إلى الطبيعة تراها آلة عملاقة. وقد كان هوبز المنافح عن النظرة المادية ـ الميكانيكية إلى العالم، فقد شبّه المجتمع بالساعة، وشبّه هارفي القلب بالمضخة. وإستناداً إلى ذلك ميزت الإبستيمولوجيا بين الإنسان المدرِك والموضوع المدرَك، والإنسان مدركاً يريد أن يرى الطبيعة نظاماً تكنولوجياً.

أحدث التحول من فيزياء نيوتن وغاليليو إلى الفيزياء الحديثة تغيرات متنوعة، فقد أعيد تعريف التصورات الأساسية، مثل أفكار الكتلة والطاقة والمكان والزمان وعلاقة السببية. وكان التركيز على إينشتاين ونظرية النسبية. وأعيد، في الوقت ذاته، تعريف مفهوم



الطبيعة والإبستيمولوجيا ـ وباختصار نقول كما إن الطبيعة كانت سابقاً تعتبر تكنولوجيا، صارت التكنولوجيا، الآن، ضرورية لدراسة الطبيعة. فعمليات التجريب والقياس الدقيق للظواهر في التجارب أصبحت تدريجياً تعتمد كلياً على تكنولوجيا متقدمة وشاملة[1]، فصرنا «نرى» بعيون التكنولوجيا، وأصبحت التكنولوجيا امتداداً للإنسان المدرك، وصار النموذج الإبستيمولوجي التقليدي نموذج الذات. الموضوع موضع ارتياب. والآن نحن ندرس علاقة السببية وظاهرة الشك والوضعية الأنطولوجية للجزئيات الأولية، ونسأل: إلى أي مدى أصبحت الملاحظة معتمدة على التصورات والتكنولوجيا التي بواسطتها نقوم بالملاحظة؟

وهكذا نجد تحولاً إبستيمولوجياً عند الانتقال من الفيزياء الكلاسيكية إلى الفيزياء الحديثة. وبصورة تقريبية نقول كنا في السابق نعتقد أن الباحث كان يدرك العمليات الطبيعية كما هي (بصفاتها الرياضياتية)، وإنه يمكن فهم الطبيعة بواسطة مبادئ نلقاها في الهندسة، بواسطة دولاب الموازنة في الساعة والكراة الهابطة... إلخ. أما الآن فإننا نجد أن الحوادث الطبيعية قد صارت من نتاج عدتنا المستعملة في التجريب وفي الملاحظة، وإنها تتحدد بواسطة تكنولوجيا زماننا وبالفن الهندسي. فنحن نستعمل النماذج الرياضياتية للتعبير عما تسمح لنا شروط الملاحظة بإدراكه، ولكن من دون الشرط المفيد أن ما نلاحظه هو موجود وجوداً مستقلاً عن التصورات والجهاز الذي نستعمله للقياس وللملاحظة. لذا فإن الافتراضات الإبستيمولوجية «الواقعية» صارت موضع الشك.

يصل التأثير الذي لا يمكن تجنّبه، تأثير العوامل «الذاتية» على

---

(1) مثلاً، نذكر مسرع الجزيئ في مؤسسة CERN (المختبر الأوروبي لفيزياء الجزئي).



«الموضوع» إلى تعريفنا للتصورات، أيضاً. مثلاً يُقال في هندسة إقليدس إنه يمكن رسم خط مستقيم واحد، واحد وحسب، بين نقطتين. غير أن الذي يحصل عندما يُعرّف تصوّر الخط المستقيم عملانياً (Operationally) بعونٍ من القياس بالضوء هو أن تصور الخط المستقيم يعتمد تعريفاً على الضوء، كما يبدو في مجموعة واحدة من العمليات. ولما كان الضوء «ينحني» فإننا سنحصل على أكثر من «خط مستقيم» واحد بين النقطتين. وهذا يعني أننا كباحثين نؤثر في صورة ما نبحثه بواسطة عدّتنا وتعاريفنا العملانية.

لمحة على علم الفيزياء

كانت الأبحاث التي تناولت الذرّة حاسمةً بالنسبة إلى الفيزياء الحديثة، فقد برهن إرنست رذرفورد عام 1911 (Ernest Rutherford) (1871 ـ 1937) أن الذرة تتألف من نواة وإلكترونات تدور حولها. وطوّر هذا النموذج أحد تلامذته، وهو الفيزيائي الدانماركي نيلز بور (Niels Bohr) (1885 ـ 1963)، فقال إن الإلكترونات المختلفة تدور في مدارات معينة، أو أفلاك، وإذا قفزت من فلك خارجي إلى فلك داخلي أقرب إلى النواة فستصدر طاقة من الذرة، وبالانتقال في الاتجاه المعاكس يحصل امتصاص للطاقة. وهكذا، نلاحظ اندفاعات كميات منفصلة من الطاقة الإشعاعية. وقد تمّ اكتشاف آخر خلال مزيد من البحث النظري والتجريبي مفاده أن للإلكترونات في الوقت ذاته صفة الجزيئات وصفة الأمواج. وقد عزا بعض الفيزيائيين هذه المفارقة إلى الأثر الذي تتركه تصوراتنا ومناهجنا على الموضوع الخاضع للبحث، فالإلكترونات تبدو موجاتٍ في شروط بحث معينة، وتبدو جزيئات في شروط بحث أخرى. استنتج بور أن صفة الكينونة جزيئاً وصفة الكينونة موجةً صفتان متكاملتان.

وأكّد فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) (1901 ـ 1976)



الذي عمل في معهد بور خلال العقد الثاني من القرن العشرين (1920)، على نقطة إبستيمولوجية مماثلة وهي: يوجد على المستوى الدقيق جداً (Microlevel)، وبصورة دائمة، تأثير لشروط البحث في موضوعات البحث فلا نستطيع أن نقيس في الوقت ذاته زخم الجزئي وموقعه المكاني (الطاقة والوضع الزمني) بدقة. فنحن قادرون على القياس الدقيق لموقع الجزئي، لكننا عاجزون عن تحديد زخمه أو قوته الدافعة في الوقت ذاته عندما نقيس بدقة زخمه نعجز في الوقت ذاته أن نحدد موقع الجُزيئ. وهذا هو المبدأ الذي دُعي بمبدأ اللايقين، وهو الذي أدّى، مع القفزات الكمية المتقطعة، إلى النظرة الإحصائية لعلاقة السببية التي تدعى اللاحتمية أحياناً، أي: لا يبحث عن سبب كل حادث بمفرده، وإنما عن سبب مجموعة ما، على أساس إحصائي.

كما أدّت الفيزياء التقليدية إلى نقاشٍ فلسفي شامل، بدءاً من الفلاسفة التجريبيين ـ الحسيين إلى الفلاسفة العقليين إلى كَنْت، فإن الفيزياء الحديثة أدّت إلى نشوء مناقشات فلسفية: حول المسائل الأنطولوجية (للجزيئات الأولية وللمادة والطاقة والمكان والزمان)، وحول المسائل الإبستيمولوجية والمنهجية (المتعلقة بكيفية معرفة ذلك). وقد تأثرت الوضعية المنطقية تأثراً عظيماً بالفيزياء الحديثة، وهي المدرسة التي كانت سائدة في فلسفة العلم في فترة ما بين الحربين العالميتين. يضاف إلى ذلك أن عديد الفيزيائيين القياديين، مثل هايزنبرغ وبور وإينشتاين كانوا ذوي اهتمام شخصي بالفلسفة. وقد تطورت الفيزياء الحديثة في أقطار عديدة من قبل جماعة واسعة من الباحثين، غير أنه يظل من المهم التركيز على شخصٍ واحد، واختيارنا الواضح هو إينشتاين.

وُلد ألبيرت إينشتاين (1879 ـ 1955) في أسرة يهودية في ألمانيا.



وبعد إقامة له في سويسرا أصبح، في عام 1914، أستاذاً ومديراً في معهد قيصر فيلهلم (Kaiser Wilhelm) للفيزياء في برلين، حيث عمل إلى عام 1932، حيث غادر ألمانيا بسبب ظهور النازية. ليستقرّ في الولايات المتحدة في جامعة برنستون. وفي عام 1921 نال جائزة نوبل للفيزياء (ولم تكن لنظرياته حول النسبية). ونشر النظرية النسبية الخاصة في عام 1905، والنظرية النسبية العامة في عام 1916. وكان إينشتاين من المحبين للسلام فكان يمقت مقتاً شديداً طرق الألمان الحربية خلال الحرب العالمية الأولى. وكان من المدافعين عن الحرية الفردية وعن التعاون الدولي السلمي (عصبة الأمم). واعتبر النازية خطراً مهدّداً كبيراً يجب محاربته، حتى لو اقتضى الأمر استخدام الأسلحة النووية. وفي أوائل الحرب العالمية الثانية، عندما عرف أنه صار بالإمكان من الناحية النظرية إنشاء أسلحة ذرية توسل الرئيس روزفلت (1882 ـ 1945) لكي ينتج مثل تلك الأسلحة.

ولم يشترك إينشتاين نفسه في ذلك العمل. وبعد الحرب عارض المسعى الرامي إلى المزيد من تطوير الأسلحة النووية، وحثّ فيزيائيي ذرة آخرين للعمل على عدم التسلح النووي. وفي أواسط الخمسينيات (1950) أسس إينشتاين والفيلسوف البريطاني برتراند راسل منظمة دولية عُرفت باسم حركة البوغووش[*] (Pugwash) لجمع العلماء من الشرق ومن الغرب بغية تعزيز العمل بالحلول السلمية للنزاعات الدولية. وساعد إينشتاين في وضع خطة للجامعة العبرية في القدس، ورفض الدعوة للإقامة هناك، مثلما رفض في عام 1952 رئاسة دولة إسرائيل. وكان إينشتاين بخلفيته اليهودية شخصاً

(*) تعني كلمة pug مما تعني المزيج من الطين وما شابه (وبخاصة في صناعة الطوب (brick)) وتعني كلمة wash الغسل، فيصير معنى ذلك الاسم غسل الوحل في العلاقات الدولية لتصبح علاقات نظيفة، أي علاقات سلمية خالية من غبار النزاعات ووحل الحروب.



متديناً، لكنه لم يؤمن بإله شخصي، واعتقد أن الألوهة توجد في قوانين الفيزياء (مماثلاً لسبينوزا؟)

تمثل نظريات النسبية التي وضعها إينشتاين تفسيراً جديداً لتصوري المكان والزمان. تتناول نظرية النسبية الخاصة بالدرس الحركة المنتظمة على خط مستقيم، وتوضح وصول المراقبين المتحركين بهذه الطريقة إلى الصياغات الثابتة نفسها للقوانين الفيزيائية. أما النظرية النسبية العامة فتدرس الحركة المتسارعة، وتصف الجاذبية بالقول إنها صفة لسلسلة المتصل المكاني ـ الزماني الرباعي الأبعاد.

ونتائج قياساتنا للظواهر تتوقف على نوع معدات القياس التي نستخدمها، فإذا كنا نستعمل عصابة من المطاط للقياس، فستعتمد النتيجة على مقدار مطّنا لها. وقضيب الحديد أيضاً يتغير طوله بحسب درجة الحرارة. وقد وظف إينشتاين تصورات من قبيل «تقلص الطول» و«تمدد الزمن»، أي: يبدو طول القضيب عندما يُقاس من قِبَل شخصٍ يتحرك بعد القضيب أقصر منه عندما يُقاس من قِبل شخص يتبع القضيب (فيكون كائناً واقفاً نسبةً إلى القضيب). ويبدو والزمن الفاصل بين حادثين، عندما يلاحظ الناس الحادثين وهم في المكان ذاته، أقصر منه عندما يجدون أن الحادثين يقعان في مكانين مختلفين لأنهم متحركون نسبة للحادثين. وبكلام آخر نقول: في الحركة يقصر الطول ويطول الزمن وقد ثبت ذلك بالتجربة وبالبرهان على أن الجزيئات الأولية غير الثابتة لها حياة زمنية عندما تكون متحركة (بما يقارب سرعة الضوء) أطول مما يكون لها عندما لا تكون في حالة حركة. ولا تلاحظ هذه الظاهرة عندما تكون السرعة بطيئة، لكنها تُلاحظ عندما تقارب السرعة سرعة الضوء. وفضلاً عن ذلك نقول إننا لا



نستطيع أن نجمع السرعات بالطريقة نفسها التي نجمع بها في الفيزياء التقليدية[2].

لا يمكن تجاوز سرعة الضوء. رأى فيلسوف ألماني من فلاسفة القرن العشرين في هذا المبدأ تحديداً أساسياً للمعرفة الإنسانية، وعنى: لن نقدر أبداً على فحص فرضياتنا عن الكون لأن أبعاده شاسعة جداً حتى ليستغرق الأمر مليارات السنين الضوئية قبل أن نحصل على نتيجة وعندئذٍ لن تبقى المسألة مسألة بالنسبة «إلينا»!

---

(2) وفقاً للفيزياء التقليدية، إذا كان مسافر يركض إلى الأمام بسرعة 10 كلم/ الساعة (v) وهو راكب في قطار سرعته 95 كلم/ ساعة (u)، فإن المسافر سيكون متحركاً بالنسبة إلى الأرض بسرعة 100 كلم/ ساعة، أي (10 + 90) أو (v+u) على أية حال، في فيزياء إينشتاين، سرعة المسافر بالنسبة إلى الأرض:

$$\frac{v+u}{1+\frac{v+u}{c^2}} \quad \text{or} \quad \frac{10+90}{1+\frac{10+90}{c^2}}$$

حيث «c» هي سرعة الضوء (= 300,000 كلم/ ساعة). وهذا يتعارض مع الفيزياء التقليدية التي تعتبر السرعة كمية فيزيائية مضافة.

حتى القوة المتزايدة تزايداً لا حدود له تجعل سرعة الجسم تزيد على سرعة الضوء التي هي السرعة العظمى في الطبيعة، أي هي ثابت فيزيائي، أما الكتلة فتزداد عندما تتغير وفقاً للمعادلة: $m = m_0\gamma$، حيث هي كتلة الجسم وهو في حالة سكون وغاما (γ) تساوي:

$$\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

فعندما تقارب السرعة c (سرعة الضوء)، فإن الكتلة تزداد إلى اللانهاية. وهذا يعني أن سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها. وعندما $\frac{v^2}{c^2}$ تقترب من 1 و $\frac{v^2}{c^2}$ -1 تقترب من الصفر، وتكون النتيجة الجذر التربيعي للكسر الذي يتناقص مقامه في إتجاه الصفر، وبسطه يظل 1 دائماً. لذا، فإن غاما (γ) والكتلة (m) تقاربان اللانهاية، عندما v تقارب c.



لذلك سنظل، ودائماً نظل، في ظلام بالنسبة إلى المسائل الكونية كلها[3].

تتطلب الفيزياء الحديثة شروط بحثٍ نظرية وتجريبية. وتتطلب نواحي مهمة من البحث التجريبي اليوم معدات كثيرة وتنظيماً واسعاً، مثل مؤسسة CERN° البحثية الأوروبية. فهناك عدة آلاف من العلماء والمهندسين والتقنيين والعمال الذين أسهموا في بناء مثل تلك المعدات وصيانتها. فبناؤها والخدمات فيها غالية بشكل كبير جداً. وهكذا حصل اندماج للتكنولوجيا والاقتصاد والإدارة عاملاً من عوامل البحث. وصار التعاون ذا النظام المتداخل والإدارة البحثية ـ السياسية مسألة ضرورية، لكنها لم تكن بمنأى عن المشاكل دائماً. وباختصار نقول إننا صرنا ننظر إلى الطبيعة بواسطة التكنولوجيا بعدما كنا في السابق ننظر إلى الطبيعة كـ تكنولوجيا. ويتطلب هذا التوظيف المتزايد للتكنولوجيا في عملية البحث جهوداً تنظيمية واقتصادية واسعة. وتؤدي الفيزياء الحديثة دوراً مهماً في المجتمع الحديث،

---

(3) أكد إينشتاين على التعادل بين الكتلة والطاقة بفضل المعادلة: E = mc2.

وما يمكن استنتاجه من هذه المعادلة هو أن الضوء يحوز على كتلة وزخم. وبسبب كتلته ينجذب الضوء إلى الأجسام ذات الكتل، وينحني مساره، وإذا عرّفنا الخط المستقيم بالقول إنه مسار حركة شعاع ضوئي، فمن الممكن في فضاء له مراكز جاذبية أن نصل نقطتين بأكثر من خط مستقيم. وقد وصف هذا الفضاء «المنحنى» من قِبَل الهندسة اللاإقليدية.

وهكذا، تقول النظرية النسبية العامة إن سرعة نقطة من الكتلة تحت تأثير قوى الجاذبية، يمكن تصورها كصفةٍ هندسية للمتصل المكاني ـ الزماني. فلا يمكننا التميز بين جسم ذي تسارع منتظم وجسم خاضع لحقل جاذبية. وبواسطة نظرية النسبية العامة، استشرف إينشتاين ظواهر عديدة يمكن ملاحظتها، وعينّ مقاديرها. وكانت إحدى تلك الاستشرافات الشهيرة قد تأكدت من طريق قياس انحراف الضوء عن نجم خلال كسوف شمسي (1919). أما الاستشرافات الأخرى فقد ثبتت بالتجربة في الستينيات (1960).

(٭) CERN تعني European Council for Nuclear Research (المجلس الأوروبي للبحث النووي). ويتألف من ممثلي 11 أمة، ومركزه مدينة جنيف.



وهو المجتمع الذي نفذت إلى أعماقه، وبمقدار كبير، المفاهيم العلمية والمنتوجات والحلول العلمية. وصرنا نفكر، وبشكل كبير، بمفردات التصورات العلمية، وأصبحنا قادرين باستعمالنا الابتكارات العلمية والتكنولوجية على تغيير أحوال الحياة على وجه البسيطة. فلم نعرف من قبل، ولم نسيطر بمقدار ما نعرف اليوم وما نسيطر عليه اليوم. غير أننا، في الوقت ذاته، نعيش في ظل تهديدات لا حصر لها، بدءاً من خطر الحرب والأزمات الإيكولوجية البيئية إلى الظلم المادي وانحلال المؤسسات الاجتماعية.

والسؤال الآن هو: كيف علينا أن نعمل نظرياً وعملياً لتحسين مفاهيمنا وسيطرتنا على ما صنعت أيدينا؟

التنوع العلمي والتطور التكنولوجي ـ تطبيق العلم وأساليب التداخل بين فروع المعرفة

فائدة العقل الذرائعي وحدوده تشرحها نظرية القرار المعيارية

صارت علاقة الإنسان بالطبيعة في الأزمنة الحديثة علاقة سيطرة متزايدة من الوجهتين العلمية والتكنولوجية. وفي هذه العملية صار تصور الطبيعة تصوراً يعتبرها مصدراً لموارد لتحقيق الأهداف الإنسانية، فنحن لا نعتبر مسؤولين عن أعمالنا في الطبيعة. وجميعنا حرٌ في أن يستغل الطبيعة إلى الدرجة التي لا تتضرر عندها حقوق الملكية عند جيراننا، هذا على الأقل.

ويستند هذا الموقف إلى الافتراض الذي يقول إن الطبيعة تتجدد تجدداً لا نهاية له. غير أن الذي ثبت هو أن هذا الافتراض لا يمكن الدفاع عنه، إذ سببت السيطرة التكنولوجية، في زماننا، أزمات باقية ومعقَّدة. وصارت هذه الأزمات ملحوظةً بنتائجها المتعددة، والضارة، غير المرئية في معظم الأحيان، في الطبيعة كما في المجتمع، وتشمل الموضوعات الأساسية في هذا المضمار أزمات الطاقة



والتلوث والنزاعات الاجتماعية والإقليمية والمخاطر على الأنواع الحيوانية والنباتية. لقد تزايدت المعرفة الواضحة بأن شروط الحياة الإيكولوجية البيئية عرضة للأذى. وأخيراً أدركنا أن المزيد من التفاعل المعتني بالطبيعة لازم لبقائنا، فأظهر اختبار الأزمة هذا وجود حدود صميمية للعقلانية والممارسة النفعيتين، وليس فقط للطبيعة وحدها.

وسوف ندرس بعض المسائل العملية المتعلقة بفروع علمية متداخلة لها ارتباط بالسلوك العلمي النفعي. وسوف ننظر، بادئ ذي بدء، في التحليلات القائمة على التكلفة ـ والفائدة ذات الصلة بالتكنولوجيا الحديثة، وسنقوم بذلك عبر التركيز على نظرية القرار المعيارية، وأيضاً باعتبار بعض حدود مثل هذه المقاربة. وسوف نؤكد المظاهر الفلسفية لتلك المسائل، وليس المظاهر التجريبية ـ الحسية، وبذلك سوف نناقش مسألة ما يكون عقلانياً وأخلاقياً، من دون اعتبار للنزاعات السياسية والاقتصادية التي تدور حول المصلحة ومسائل تجريبية أخرى.

تنطلق نظرية القرار المعيارية من وضع معين لاتخاذ قرار يمكننا أن نختارة من بين خيارات عدة، لكل واحد منها نتائج مختلفة محتمل حصولها. ويكون متخذو القرار عقلانيين طبقاً لهذه النظرية عندما يختارون الخيار الذي يكون له أعلى درجة رياضياتية من احتمال حصول نتائجه المحسوبة وقيمتها. وهذا الإجراء يذكرنا بمذهب المنفعة (انظر اقتراح بنثام إجراء حساب للمنفعة). لذا نحن نجد مثل هذا النوع من التفكير في الحسابات الاقتصادية. أما حساب المنفعة في نظر القرار المعياري فهو في النموذج الرياضياتي، أي: نحاول أن نجد التعبير الرياضياتي عن احتمال حصول النتائج المختلفة والمرغوبة، ونقرر، على ذلك الأساس وبواسطة الحساب، أي خيارٍ نختار.



وسوف نوضح باختصار كيفية تطبيق نظرية القرار المعيارية على تفاعل أخلاق المنفعة، وعلى مفهومات الاحتمال ذات الأساس العلمي، وعلى الحسابات الرياضياتية. وسندرس في الوقت ذاته الدور الذي تؤديه العقلانية الذرائعية في هذا المجال، والحاجة إلى إجراءات من فروع علمية متداخلة، وإلى نقاش عام. وعلى سبيل المثال، قد نواجه المسألة الآتية، وهي: «كيف نحصل على طاقة غير مكلفة في السنوات الخمس الآتية؟» حالتئذٍ، علينا أن ندرس البدائل المختلفة ونتائجها، ونصل، استناداً إلى ذلك الأساس، إلى خيارٍ عقلاني. وإذا كان علينا توظيف نظرية القرار المعيارية في مثل تلك المسألة، لا بد لنا من اتخاذ الخطوات الآتية:

1 ـ صياغة الهدف

2 ـ درس الخيارات

3 ـ تحليل نتائجها

4 ـ وضع تقييم

5 ـ تحديد خيارنا

1 ـ صياغة الهدف مهمة معيارية. وعملية تقييم ما إذا كان الهدف مرغوباً به مسألة تتعدى اختصاصات جميع العلوم. غير أن هناك عديد المسائل العملية التي تحيط الهدف، والمفتوحة للبحث العلمي. وغالباً ما تعتبر صياغة الهدف جزءاً من طريقة وصف صانعي القرار للوضع. وفي الحالة العادية نفترض أن الوضع والهدف معروفان من قِبَل صناع القرار بشكل واضح وصحيح، أما في الحياة الواقعية فبالتأكيد ليس كذلك.

2 ـ يمكن اختيار خيارات مختلفة، فقد تكون مسألة تتعلق



بالعلاقة بين طرق مختلفة لتوليد الطاقة ـ الطاقة من الماء أو النفط أو الغاز أو الطاقة النووية أو الريح. . . إلخ. وبطرق استعمالها المختلفة، بما في ذلك أشكال توفير الطاقة المختلفة، فالمعرفة بهذه البدائل جزء من دور صانع القرار. غير أن الدرس المضاف إلى هذه المعرفة يتطلب، مبدأياً، دعماً علمياً. فهو العلم الذي يساعدنا على أن نرى، وبوضوح، ما هي البدائل التي بحوزتنا، وما الوسائل (الحلول التكنولوجية) الممكنة. وهو العلم الذي بإمكانه أن يساعدنا لنجعل المقاربات الذرائعية الجديدة ممكنة.

4 ـ وبالطريقة نفسها نقول إن معرفة النتائج المختلفة لكل خيار يمكن زيادة تطويرها بالمجهود العلمي، أي: بفضل البحث العلمي للأنواع المختلفة يمكننا التوصل إلى أجوبة جيدة معقولة عن السؤال المختص بالنتائج الممكنة لكل خيار، ومقدار احتمال حصول تلك النتائج المختلفة.

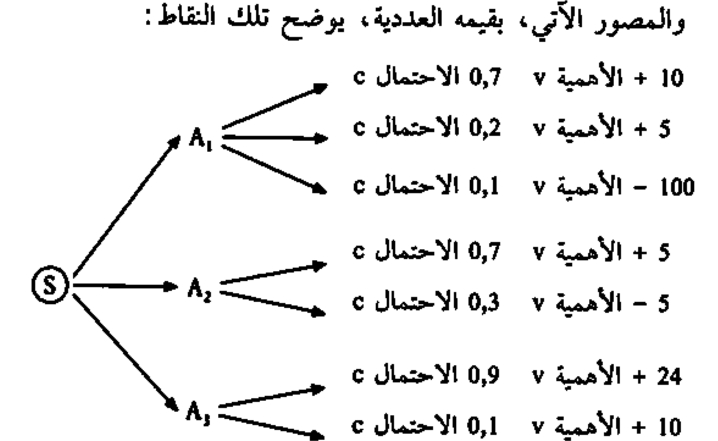
5 ـ درجة احتمال حصول النتائج في نظرية القرار تحسب بقيم عددية. وبالتالي نحن نحاول أن نحسب بقيم عددية موجبة وسالبة ما تعني النتائج عند الأطراف المعنية (انظر المسائل المتعلقة بمثل هذا الحساب الكمي في حساب مذهب المنفعة).

6 ـ كلما كانت القيمة الموجبة أو السالبة التي تحصل عليها هي النتيجة، ازداد اعتبارنا لهذه النتيجة في عملية الموازنة بين البدائل المختلفة ونتائجها. كما يزداد اعتبارنا في الوقت ذاته للنتائج التي يكون احتمال وقوعها أكبر من غيرها والتي يكون احتمال حصولها أقل. ولوصف هذه الاهتمامات، نتعامل في نظرية القرار مع منتوجات رياضياتية ذات قيم عددية تصف احتمالية كل نتيجة ومرغوبيتها. وعندئذٍ يُقوم كل خيار بمجموع تلك المنتوجات، فالاختيار العقلاني، وفقاً لنظرية القرار المعيارية، هو اختيار الخيار الذي له



أعلى مجموع من المنتوجات (أو المجموع الأقل إذا كانت المجاميع الأخرى سلبية).

والمصور الآتي، بقيمه العددية، يوضح تلك النقاط:



الشرح

S: وضع الاختيار، A: الخيار، C: الاحتمال،

v: الأهمية (القيمة، والمرغوبية).

ولكي نتمكن من حساب الاحتمال (c) اخترنا هنا أن نستعمل مقياساً من الصفر إلى الواحد[4]. وإذا كنا نقوم بعملنا «بأمان» يمكننا أن نعين (تشاؤمياً) للنتائج غير المرغوب فيها القيمة العددية العليا لدرجة احتمال وقوعها، والقيمة العددية الدنيا للنتائج المرغوب فيها. ولكي نحسب الأهمية (v) اخترنا أن نستعمل مقياساً كاملاً من الصفر إلى اللانهاية (تقريباً)، في الجهتين الإيجابية والسلبية. وبهذه الطريقة

(4) لقد تجاهلنا هوامش القيم العددية، مثل 0.02 ± 0.7. وباستعمال مثل هذه الهوامش فوق القيمة العددية المختارة وتحتها، يمكننا أن نجري حسابات بالحدود العليا والدنيا (مثل 0.72 و0.68).



يمكننا استعمال «القيم المطلقة» وهكذا يمكن وصف فناء النوع البشري «باللانهاية السالبة».

ومن مثالنا نحصل على مجاميع المنتوجات الآتية:

A_1: $0.7 \cdot 10 + 0.2 \cdot 5 + 0.1 \cdot (-100) = 7 + 1 - 10 = -2$
A_2: $0.7 \cdot 5 + 0.3 \cdot (-5) = 3.5 - 1.5 = +2$
A_3: $0.9 \cdot 24 + 0.1 \cdot (-10) = 21.6 - 1 = +20.6$

وفي مثل هذه الحالة تقضي العقلانية بأن نختار الخيار الأخير (A_3)، وأن نفضل الخيار الثاني (A_2) على الخيار الأول (A_1).

تبدو هذه الحالة التجريدية لنظرية القرار المعيارية بعيدة عما نقوم به فعلياً. كما إنها قد تستدعي اعتراضات على محاولة تعيين قيم عددية لأنواع المختلفة. ولا بد من أخذ مثل هذه الاعتراضات بمأخذ الجد. وفي الوقت ذاته من المهم أن نعرف أنه لا يفترض في نظرية القرار المعيارية أن تكون قادرة على شرح السلوك **الفعلي**، وإنما على مساعدتنا في تحديد ما **يجب أن** يكون عليه الاختيار العقلاني. وقد يوافق معظم الناس على أن مثل ذلك المخطط يصف الكثير من حدسنا لاختيار المعقول، كما يكون موقفنا على سبيل المثال، عندما نريد التخطيط لبناء مصنع طاقة أو جسر. ومن الصواب تقييم العقلانية التي تقوم عليها المشاريع التكنولوجية الحديثة، بدءاً من اختيار العلاج الطبي إلى سياسات الطاقة والدفاع، وسوف نجمل بعض الجوانب الإيجابية لمثل ذلك الإجراء:

1 ـ هذه الطريقة الخاصة بإنشاء البدائل المختلفة قد تعزّز حسّنا بالواقع لأنها تلزمنا بالنظر إلى البدائل المختلفة وإلى نتائجها بطريقة منظمة وعلمية. وفي الوقت ذاته، قد تساعدنا على تطوير خيالنا لأنها تتطلب منا أن نبذل مجهوداً لإيجاد حلول بديلة.

2 ـ ويدل هذا الأسلوب أن علينا تركيز بحثنا على النتائج التي لها الأهمية العظمى، الإيجابية أو السلبية، وبالتالي أن يكون تركيزنا



المباشر هو الأقل على النتائج غير المهمة. وفي ذلك توجيه لعملنا، نميز به بين ما هو مهم وما ليس مهماً.

3 ـ وقد تساعدنا هذه الطريقة في التمييز بين الأنواع المختلفة من المسائل لنكون واعين لمرتبتها الإبستيمولوجية، فنسأل: هل المسألة معيارية أو تنتمي إلى فرع علمي معين: وإذا كان الأمر كذلك، فما هو ذلك الفرع العلمي؟ وهذا يساعدنا على أن نتبين بوضوح أكبر ما نعرف وما لا نعرف، ما يمكن أن نكتشفه علمياً، وما يتطلب نقاشاً أخلاقياً.

الحاجة إلى تحليل من فروع معرفية متداخلة

قيمة تحليل فروع المعرفة المتداخلة تحتاج شرحاً إضافياً، فمخطط القرار النظري يوضح سبب حاجتنا، في أغلب الأحيان، إلى أسلوب المعارف المتداخلة. فعلى سبيل المثال، عندما نكون بصدد التخطيط لمصنع طاقة نووية فإن المسائل التي تتعلق بالبدائل المختلفة ونتائجها ليست من النوع الذي يمكن توضيحه بواسطة أشكال مختلفة من الخبرة الفيزيائية ـ التقنية وحدها. هنا نحتاج أيضاً إلى المعرفة الواسعة الاقتصادية والإيكولوجية البيئية والعلم الاجتماعي. والتكلفة والمخاطرة يدخلان في الحسبان على هذه المستويات جميعها. وإذا كان علينا أن نضع قراراً عقلياً علينا أن نُلِمَّ بصورة واقعية بجميع جوانب المشروع، وهذا العمل يتطلب توظيف المعارف ذات الصلة أجمع. وكثير من المشاريع انهار بسبب جهل المستشارين الخبراء والمفرطين في اختصاصاتهم ببعض النتائج التي كانت تتضمنها المشاريع[5]. وفي مثل هذه الحالات لابد من أسلوب المعارف

(5) وما يعدي بالثورة الخضراء في إنتاج الحبوب هو مثل واحد، ومشاريع حفر الآبار بالأسلوب الغربي مثل آخر. انظر تقرير ميت جورستاد (Mette Jørstad) إلى مؤسسة نوراد =



المتداخلة، فالتطور العلمي للبدائل المختلفة ونتائجها الممكنة يتطلب أكثر من مجرد خبرة تقنية. فعلى سبيل المثال، نقول: إن مشروع حفر بئر في قطر غير نامٍ يحتاج أيضاً إلى رؤية معرفية في الاقتصاد والرعاية الصحية والتربية والأحوال الاجتماعية والثقافية. وكلما كانت نتائج المشروع أكثر شموليةً تعاظمت أهمية إنشاء أفضل أسلوب استشاري. توضح هذه الأمثلة النقطة المفيدة أن مجموعة من الخبراء قد تُبرهن على أنها وحيدي المعرفة، بصورة مفرطة. ففي مثل هذه الحالات يكون الواجب المعقول هو توسيع عدد الأنظمة المعرفية المتمثِّلة في المشروع. وعلينا أن نحقق ذلك للحصول على فهمٍ كافٍ للمشروع.

وفي الحالة المثلى، علينا أن ندخل في الحسبان جميع الأنظمة المعرفية ذات الصلة ونجري أبحاثاً كلية على المستويات كافة. غير أن هذا الشرط يجب تعديله في الممارسة، وذلك في ضوء التكلفة الزمنية والمالية، فقد يستمر البحث إلى الأبد، بينما تظل القرارات العملية خاضعةً لقيود زمنية. ففي المثل عن مشروع حفر الآبار تبدو الحاجة واضحة لتكملة الخبرة التقنية الأصلية بخبرة في الرعاية الصحية والتربوية والأحوال الاجتماعية. أما في الحالات الأخرى فقد يصعب علينا أن نحدِّد ما هو «كافٍ»، بمعنى ما هو «الأفضل» استناداً إلى الحاجة الموضوعية لمعرفة إضافية من أنواع مختلفة، واستناداً إلى تكلفة الحصول على تلك المعرفة، نسبة إلى فائدتها الفعلية.

= (NORAD) (الوكالة النرويجية للتعاون التطوري) (15 كانون الأول/ ديسمبر 1982)، «النظرة الاستراتيجية للعالم الاجتماعي بغية تحقيق برامج التطوير المائي، في أواسط أفريقيا وشرقها، قد تحقق أهدافها الصريحة والضمنية». ويبين التقرير أن مدراء المشروع ركَّزوا على خبرة تكنولوجية وحيدة فكانت النتيجة إغفالاً للشروط الاجتماعية اللازمة لعمل المشروع.



وعلى المجموعات المختلفة من الخبراء أن تتعاون في نقطة ما، على الأقل بطريقة تكون نتيجتها تقديم المعارف المختلفة «في رزمة عقلية واحدة» للموظف. وبذلك المعنى على ممثلي العلوم المختلفة مثل الاقتصاديين والإيكولوجيين البيئيين أن يكونوا قادرين على الاتصال واحدهم بالآخر، وعلى المستوى الأكاديمي. وهذا يستلزم أن يكونوا قادرين على مناقشة افتراضاتهم المنهجية والتصورية. وغالباً ما يكون ذلك صعباً.

وعليه، هناك دائماً حاجة موضوعية لتوسيع مجال الخبرة العلمية، مثلاً، من فرع علمي طبيعي واحد إلى عدد من مثل هذه المعرفة، أو لمجموعة من الفروع العلمية بما في ذلك العلوم الاجتماعية. وعندما تكون العوامل الإنسانية داخلة فإننا نحتاج إلى معرفة واسعة بالعلوم الاجتماعية. وعلى كل حال، تظل هناك مسائل معينة تتعلق بالنتائج الممكنة للسلوك الإنساني، وقد تكون التنبؤات صعبة، بما فيه الكفاية، في عديد العلوم الطبيعية، مثل علم الأرصاد الجوية وعلم الطب الجسدي. وفي كثير من الأوضاع الاجتماعية والبسيكولوجية، يبدو التنبؤ موضع شك كبير[6]. إنها مشكلة منطقية في جزء منها: فما نقوم به يعتمد إلى درجة معينة على معرفتنا. يعطينا البحث رؤية جديدة، لذلك قد تكون لنا مستقبلاً رؤى جديدة لا نملكها اليوم، وهذه بدورها ستؤثر في ما نقوم به عندها، فتلك المظاهر من أفعالنا المستقبلية لا يمكن التنبؤ بها اليوم[7]. لذلك يصعب مبدأياً استعمال قيم عددية لتقدير الاحتمال عندما تكون العوامل الإنسانية مشمولة.

---

(6) حالة متطرفة: من يستطيع اليوم أن يقول ماذا ستفعل الحكومة البريطانية بنفاياتها الإشعاعية بعد ثلاثين سنة؟

(7) انظر حجة بوبر التي تشكك بفكرة إمكانية التنبؤ الكلي بالسلوك البشري (الفصل 26 من هذا الكتاب).



وإذا قررنا أن نكون في حرزٍ أمين، علينا أن نكون أكثر حذراً عندما نتّخذ قرارات تشمل مخاطرة عالية. ويجدر التأكيد أن هذه الاستراتيجية ليست «أقل عقلانية» من المقامرة. ويمكننا أن نبرهن أن الأكثر عقلانية هو أن نكون محترسين لا أن نكون جسورين، وبخاصة عندما تكون سعادة الآخرين في خطر. نضيف إلى ذلك فنقول إن الذين يريدون أن يدخلوا قسماً صغيراً من العلوم الطبيعية في عملية صنع القرار ليسوا عقلانيين. الحقيقة هي بخلاف ذلك، فاللازم العقلاني مثلاً، هو، أنه يجب أن تكون العلوم الإيكولوجية البيئية والاجتماعية داخلةً في الحسبان ـ وينطبق هذا أيضاً على عوامل المخاطرة الخاصة بمصانع الطاقة النووية حيث يدخل العامل البشريّ في الصورة على شكل أفعال مقصودة (مثل الإرهاب)، وعلى شكل أفعال غير مقصودة (مثل روتين السلامة الضعيف).

خلال مثل هذا البحث عن البدائل المختلفة وعن نتائجها المحتملة، قد يجد الأشخاص الذين سيصنعون القرار أن الوضع كله يبدو في ضوء جديد. فعلى سبيل المثال قد يحصل أن تكون للمشروع نتائج سلبية ممكنة لم يحصل التفكير بها، أو لم تُدرك بوضع كافٍ ـ نتائج سلبية ممكنة تضع الهدف الأصلي في ضوء جديد خطر: فهل يجب مراجعة المشروع كله أو رفضه في ضوء المعرفة الجديدة، وبالنظر إلى أهداف للمجتمع أكثر أهمية من سواها؟ قد يثبت المشروع أنه مختلف عما كان اعتقادنا به أصلاً، وهذا يتطلَّب مراجعة كاملة له. وهذه النقطة حاسمة.

تُظهر لنا إمكانية أن يؤدي المطلب العقلاني القاضي بتوسيع سلسلة الخبرة إلى مراجعة المشروع كله، وفي نهاية المطاف إلى تغييره، أننا تجاوزنا الحدود الدقيقة لنظرية القرار إلى نقاش ذاتي نقدي وانعكاسي. ولا يعني هذا أن التحليل الذي قام على نظرية



القرار مرفوض، فكل ما حصل هو أنه وُضع في إطارٍ أوسع لتحليل «بنقاش حر»، حيث نحاول نحن، في المجتمع، أن نجمع النظرات المختلفة، ونُقَيِّم المشروع الذي هو قيد الدرس، في ضوء أهدافٍ وقيمٍ أخرى.

وفي المشاريع الصناعية والعسكرية الأكثر شمولاً من سواها، تكون للنتائج السلبية الممكنة، في معظم الأحيان، طبيعة عميقة الجذور وعالمية وباقية مدة طويلة، فالنتائج تدوم لوقت أطول من مدة انتخاب السياسيين وأطول من الإطار الزمني الخاص بحسابات مؤسسات الأعمال. وفي حالات عديدة (مثل حالة التلوث الإشعاعي تكون المسألة مسألة أجيال المستقبل). وغالباً ما تمتد النتائج فتتعدى حدود الأمة (كما في حالة التلوث). في مثل هذه الأوضاع، وفي ضوء معارف العلوم المتداخلة التي غالباً ما تكون مطلوبة، هناك حاجة موضوعية إلى نقاش عام مفتوح ومتنور تسهم فيه جميع النظرات وكل الأطراف المعنية بصورة مبدأية. ومثالاً على ذلك نقول إن الحاجة هي إلى عملية لتبادل معرفي مستمر وكثيف بين العلوم المتداخلة تختص بالخيارات وبالنتائج، وإلى نقاش يشمل مراجعة المشروع ورفضه.

إلى الآن لم نعلّق على المسائل المعيارية الصرف، سواء من حيث علاقتها بهدف المشروع أو من حيث علاقتها بأهمية النتائج المختلفة. لذا سوف نعلق باختصار على بعض مظاهر هذه المسائل المعيارية. بدايةً تجدر الملاحظة أن التفكير النقدي في المشروع كله قد يمثل عملية تعلُّم فيها نجرّب تصوراتنا وخياراتنا، وفي الوقت ذاته نعيد تشكيلها. فليس النقاش مقتصراً على المسائل التجريبية، بل يشمل مسألة مقدار كفاية التصورات التي نستعملها في العلوم المختلفة أيضاً. وبما أن المسائل المعيارية تتشكل دائماً ضمن إطارٍ



من التصوّرات، فإن محاولة تحسين «الإدراك» التصوراتي له صلة بالنقاش المعياري. وهذه النقطة تحتاج تعليقات قليلة: التمييز الحاد بين الحقائق والقيم ليس ناجحاً لأن التصورات تؤدي دوراً تكوينياً في الحقائق وفي القيم (أو المعايير). لذا فإن النقاشات المعيارية هي في أغلب الأحيان نقاشات عما هو الشيء، أي عن أيٍّ من التصورات يجب توظيفه لوصفه وشرحه.

مخطط القرار النظري مرسوم بدقة لقرارات اقتصادية كثيرة. مثلاً مسألة استثمار في معمل جديد أو عدمها. هنا نجد أن مسألة القيمة بسيطة مبدأياً، فهي مسألة مال، تكلفة وربح قائمين على أسعار السوق. غير أن الذي يحصل عندما يستعمل هذا المخطط في مشاريع شاملة، مثل مصانع طاقة نووية وتجهيزات دفاعية هو أننا لا نواجه مسائل العلوم المتداخلة المعقَّدة كلها، التي ذكرناها وحدها، وإنما أيضاً مسائل قيمية أكثر دقة، مثل العلاقة بين المال والصحة، أو بين النفقات التي تخصنا ونفقات الفاعلين الآخرين... إلخ.

تميّز تحويل المجتمع الحديث إلى مجتمع علمي بالواقعة التي تفيد أن مثل تلك المسائل الشاملة صارت عادية. ولم يكن الحاصل مجرد مسائل إبستيمولوجية ومعيارية، وإنما مسائل حكم سياسي أيضاً. ومسائل الحكم متعددة، وتشمل أيضاً الحاجة التي جئنا على ذكرها، ألا وهي نظرة شاملة كافية ومعرفة واسعة. ويبدو الحل هنا متمثلاً في مهمة سيزيفية (Sisyphean) عبثية تتصف بالتعاون الداخلي بين العلوم المتداخلة والنقاش العام المفتوح[8].

(8) النقاش المفتوح المتداخل بين الباحثين ضروري، لكنه ليس بكاف. والمعلومات الصحفية الموضوعية والمفصلة والكاملة ضرورية أيضاً، لكنها ليست بكافية، فما نحتاج إليه هو تواصل حر بين الباحثين والصحافيين في المتحد الاجتماعي.



يمكن شرح صيرورة العلوم أكثر تنوعاً وتعقيداً مما كانت عليه، بواسطة علم الفيزياء الحديث، أيضاً. وفي حين كان العالم في زمن غاليليو يقوم بملاحظة رقاص الساعة المهتز والكرات الساقطة من علٍ، فإن علماء اليوم يجدون جداراً من التكنولوجيا يفصل بينهم وبين مواضيع أبحاثهم. فمركز البحث النووي CERN في سويسرا له مسرّع جزيئات محيطه 27 كلم للقيام «بملاحظة» الطبيعة. وعلاقتنا بالطبيعة اليوم تتم بفصل تكنولوجيا معقّدة وافتراضات نظرية معقدة يتطلبان تدريباً زمنياً طويلاً بغية استعمالها وفهمهما. وفي حياتنا اليومية صارت علاقتنا بالطبيعة واحدها بالآخر تتميز وبتزايد، بمثل ذلك التوسط التكنولوجي والعلمي، أي إن أكثر الناس لم يعد يكتب بالقلم على الورق، بل يستخدم معامِل كلمات يمثل حاجزاً من التعقيد النظري والتقني يفصل الكاتب عن المكتوب، وهو التعقيد الذي لا يفهمه فهماً كاملاً سوى نفر قليل من البشر. وينطبق هذا أيضاً على الحياة اليومية عموماً. فالتلفزيون والراديو مثلاً يتوسطان، وبشكل متزايد، الخبرة الحياتية وصيغ تفسيرها. وهكذا نجد أن عملية تعميم العلوم، لتشمل المجتمع، خلقت وسطاً نظرياً وتقنياً لعلاقتنا بالأشياء، وعلاقتنا بإخواننا بني الإنسان وبالظواهر الاجتماعية. لذلك نقول إنه من الحيوية بمكان، ومن أجل ما نفعل، وما نكون، أن لا يتميز إدراكنا للعلم وللتكنولوجيا بالأحادية والتفاهة.

وفي ضوء الأزمة الإيكولوجية البيئية صارت الحاجة إلى التحليل العلمي الأفضل، وإلى الخيارات والمواقف الأكثر عقلانية والبعيدة المدى مسألة ملحة. وفي هذا المقام أيضاً هناك حاجة إلى تشكيل عقلاني للرأي العام، بمعنى أن علينا أن نكون منفتحين لإمكانية تغيير توجهنا ومشاريعنا. وهكذا، يمكننا القول إن التطور العلمي قد قدم لنا تنوعاً معرفياً ونمطاً ذرائعياً من أنماط صنع القرار يضعنا وجهاً



لوجه أمام مسائل جديدة كلياً، والسؤال هو: هل يمكننا التوغل في عملية عقلنتنا للأمور وفقاً للخطوط التي اقترحناها في هذا القسم؟ سوف نلقي نظرة على هاتين النظرتين كما مثّلهما، على التوالي، الفيلسوف هايدغر والفيلسوف هابرماس (الفصل 27).

أسئلة

● «في السابق كنا نرى الطبيعة كتكنولوجيا، والآن نرى الطبيعة مع التكنولوجيا». علّق على هذا القول، وناقش الفروق الإبستيمولوجية بين فيزياء نيوتن وغاليليو التقليدية والفيزياء الحديثة (إينشتاين).

● ناقش أنواع الخبرة التي يجب أن تدخل في تخطيط منشأة معقدة مثل مصنع طاقة.

مراجع إضافية

مصادر أولية

Einstein, A. *Relativity, the Special and the General Theory: A Popular Exposition*. London: [n. pb.], 1954.

مصادر ثانوية

Churchland, P. and C. A. Hooker (eds.). *Images of Science*. London: [n. pb.], 1985.

Jonas, H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: [n. pb.], 1984.





الفصل السادس والعشرون

نظرة سريعة على الفلسفة المعاصرة

سوف نلقي، في هذا الفصل، نظرة عامة وشاملة على الفلسفة المعاصرة، وسيكون لنا تركيز خاص على الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، والفلسفة التحليلية والظواهرية (Phenomenology)، والوجودية، والمذهب النَّسوي. ومن الأهمية بمكان أن نتذّكر أن الفلسفة العظمى كلها هي في الفلسفة المعاصرة. فالأفلاطونية والأرسطية والتومائية (Thomism) وفلسفة سبينوزا وكَنْت. . . إلخ، تؤلف جزءاً من الفلسفة المعاصرة، لذا بإمكاننا أن نفهم ما يجري في أيامنا من نقاشات عبر إلمامنا بتاريخ الفلسفة.

الوضعيّة المنطقيّة ـ المنطق والتجريبيّة الحسيّة

ظهرت في الفترة الزمنية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية مبادرات فلسفية عديدة جديدة. فعلى سبيل المثال، أثّرت الفيزياء الحديثة تأثيراً توسُّط المناقشات الإبستيمولوجية داخل الوضعية المنطقية، ولم يناقش الوضع الوجودي الجديد في مجتمع معقَّد ومبني على العلم من قِبَل العلوم الاجتماعية الناشئة وحدها، وإنما من قِبَل المدارس الفلسفية مثل الظواهرية والوجودية.



يمكن النظر إلى الوضعية المنطقية أو التجريبية ـ الحسية المنطقية، كما تدعى أحياناً، على أنها متحدِّرة من التجريبية ـ الحسية البريطانية (لوك وبيركلي وهيوم) وفلسفة عصر التنوير.

كما يمكن النظر إليها في الوقت ذاته على أنها استجابة للإنجازات الجديدة التي حققها علم الفيزياء الحديث [إينشتاين] والمنطق الجديد، وأخيراً يمكن النظر إليها على أنها ردّ فعل على صعود الأيديولوجيات الكلّية واللاعقلية في العشرينيّات (1920) والثلاثينيات (1930) من القرن العشرين، وبخاصة النازية في ألمانيا.

واليوم، لا يوجد سوى نفر قليل يمكن أن يعتنق الوضعية المنطقية كموقف، وبشكلها الأرثوذوكسي. غير أن هذه المدرسة أدت دوراً مهماً عن طريق تأكيدها الأهمية الأساسية للإجراءات المتَّزنة والحجاجيّة في الفلسفة، وفي العمل الفكري عموماً، ونقدها للإبهام الفكري والبلاغة المضللة. وبهذه الطريقة كان للوضعية المنطقية تأثير تثقيفي مهم، على الرغم من النقد الذي راح يوجه تدريجياً ضد بعضٍ من مزاعمها الفلسفية الأساسية ـ وهو النقد الذي صيغ حتى من مناصريها أنفسهم. وتطورت الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الثانية، لتتَّخذ شكلين من أشكال فلسفة العلم بتأكيد إمّا المنطق واللغة الصورية، أو تحليل التصوّرات (انظر فتغنشتاين والفلسفة التحليلية).

انطلقت التجريبية ـ الحسية الكلاسيكية البريطانية، منذ لوك إلى هيوم، من الحواس. لذا، فإن تلك التجريبية ـ الحسية قامت على البسيكولوجيا. وبخلاف التجريبية ـ الحسية البريطانية، أشيدت الوضعية المنطقية على علوم اللغة. وكانت معنية بالدرجة الأولى بالمسائل المنهجية المتعلقة بكيفية إثبات المعرفة وكيفية صياغة أقوالنا عن الواقع، وكيف تُعزّز الآراء أو تُضعف عند حكّها بالتجربة. وبهذا



المعنى، يمكننا أن نتكلم على مُركَّب مؤلف من التجريبية ـ الحسية الكلاسيكية والمنهجية الحديثة والمنطق، وتكون النتيجة تجريبية ـ حسيّة منطقية.

لذا، فإن هذه الفلسفة تلجأ إلى البنية المنطقية للغة (تركيب الكلمات في جمل) وإلى التحقق المنهجي، فيدل اسمها «التجريبية الحسية المنطقية» على ذلك التحوّل من البسيكولوجيا إلى اللغة والمنهجية.

المنطق الجديد

لم يتبدّل المنطق تبدّلاً جذرياً منذ أرسطو إلى القرن التاسع عشر. غير أن الأعمال الطليعية لمفكرين مثل غوتلوب فريجه[1] (Gottlob Frege) (1848 ـ 1925) وبعده برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872 - 1970) و(ألفريد ن. وايتهد (Alfred N. Whitehead) (1861 ـ 1947) الذي عمل مع راسل)[2]، أخضعت المنطق لتطوّر جذري. كان هدفهم أن يبيّنوا أنه يمكن اعتبار الرياضيات فرعاً من

---

(1) كان لغوتلوب فريجه الرياضياتي والفيلسوف الألماني أثر مركزي في تأسيس منطق الرياضيات الحديث. وشملت أعماله المشهورة المتعلقة بفلسفة اللغة كتاب: حول المعنى والمرجع (1892) (*Über Sinn und Bedeutung*) (*On Sense and Reference*). وكان الأميركي ويلارد فان أورمان كواين أحد أكثر الفلاسفة الحديثين تأثيراً والذي استوحى أفكاره من المنطق الحديث (قبل 1908) قد ألّف: «عقيدتا المذهب التجريبي ـ الحسي» ونشرها في *Philosophical Review*، العدد 60 (1951) وجمعت بعد ذلك في كتابه: Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1953), and *Word and Object* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1960),

وللاطلاع على المنطق الحديث، انظر على سبيل المثال: Benson Mates, *Elementary Logic* (Oxford: [n. pb.], 1962) (2nd ed., 1972), and Willard van Orman Quine, *Methods of Logic* (New York: [n. pb.], 1950) (4th ed., 1972).

(2) وكانوا مشاركين في تأليف *Principia Mathematica* (1910).



المنطق ـ وزعموا في النتيجة أنه يمكن تعريف التصورات الرياضية تعريفاً دقيقاً بتصورات من علم المنطق. وقد أدّى ذلك المشروع إلى ترييض (Mathematization) علم المنطق ذاته، لأنه جرى استعمال التصورات والأشكال الرياضية للتعبير عن العلاقات المنطقية. يمكننا التعبير في لغة الرياضيات عن «أ» هي أكبر من «ب»، بالصيغة «أ > ب». وتكون العلامة « > » علاقة معينة. وإذا أردنا تمثيل الحالة الأكثر عموميةً وهي أن «أ» ذات علاقة بـ «ب»، بطريقة ما، يمكننا أن نكتب «أ ع ب» حيث «ع» ترمز إلى علاقة، أي علاقة المنطق الحديث المقسّم إلى فروع عدة، وأكثر أقسامه أساسيةً هو منطق القضايا (Propositional Logic) الذي يدرس العلاقات المنطقية بين القضايا، ونظرية التسوير (Quantification Theory) التي تدرس القوة المنطقية لأشكال التسوير ـ كلمات مثل «بعض» و«كل». وكذلك تؤدي نظرية المجموعات (Set Theory)، أو نظرية الفئات دوراً مهماً، وقد اعتبرها فريجه وراسل نقطة انتقال بين المنطق والرياضيات، لا تزال توظّف أداةً صورية لوضع (شرح) علوم المنطق المتنوعة الأخرى. وهناك علم آخر ذو أهمية هو منطق الجهات (Modal Logic) الذي يدرس الصفات المنطقية لفكرة الإمكانية وفكرة الضرورة. وفضلاً عن ذلك لدينا نظريات الجدال والتأويل.

يمكننا هنا أن نذكر بعضاً من سِمات منطق القضايا لننظر في الجملتين: «كلبي أخضر اللون» و«كلبي ضخم». هاتان الجملتان بسيطتان بمعنى أنهما لم يكوّنا من جمل أخرى أبسط منهما، مثل الجملة المركّبة «وكلبي أخضر اللون وكلبي ضخم». يمكن، وبسهولة، معرفة أن قيمة الصدق للجملة المركّبة (القضية) ـ أي ما إذا كانت صادقة أو كاذبة ـ تعتمد على قيمتي صدق الجملتين البسيطتين، فإذا كانت الجملة «كلبي أخضر اللون» صادقة، وكانت الجملة «كلبي ضخم» كذلك أيضاً، فإن الجملة المركّبة من ربط



الجملتين المكوّنتين لها بواسطة «و» يجب أن تكون صادقة هي الأخرى. وإذا كانت إحدى الجملتين المكوّنتين (أو كلتاهما) كاذبةً، فيجب أن تكون الجملة المركَّبة كاذبة. لذلك يمكننا إنشاء حساب جمل (قضايا) يمكن استعماله لحساب قيمة صدق الجمل المركَّبة على أساس أشكال الجمع الممكنة لقيم صدق الجمل البسيطة الموجودة فيها. وبالنسبة إلى الحالة «كلبي ضخم وأخضر اللون» لدينا الإمكانيات الآتية.

م = «كلبي ضخم»

ل = «كلبي ذو لون أخضر»

م.ل (م ول) = «كلبي ضخم وأخضر اللون» (ص = صادقة)، (ك = كاذبة)

م	ل	م.ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

وبالنسبة إلى الحالة «كلبي ضخم أو أخضر اللون» (م v ل)، نضع قائمة إمكانيات قيم الصدق الآتية:

م	ل	م v ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ك



يجب البتّ بقيم صدق الجمل البسيطة (القضايا) بطريقة تجريبية ـ حسية، أي: علينا أن نحدّد (نرى في هذه الحالة) ما إذا كانت القضية التي تعبّر عنها الجملة «كلبي لونه أخضر» هي قضية صادقة أو كاذبة (وستكون صادقة إذا كان لون الكلب أخضر حقيقةً).

وفي ذلك إنشاء لصورة عامة من كيف ترتبط الأفكار (القضايا) بالواقع، أي: لا يكون للجملة معنى واضح إلاّ إذا كان بإمكاننا أن نظهر أن جملة ما هي جملة مركبة من جمل بسيطة وكل واحدة من هذه الجمل البسيطة يمكن التحقق منها بطريقة تجريبية ـ حسية. مثل هذه المقاربة شكّل نوع الفلسفة الذي عُرِف بالتجريبية ـ الحسية المنطقية أو الوضعية المنطقية، وهذا يعني: أن دور الفلسفة صار تحليلياً، يظهر ما إذا كانت جمل معينة (قضايا) ذات علاقة بالواقع بالطريقة المطلوبة وكيف يكون ذلك.

الوضعية المنطقية والذرية المنطقية

انطبق مصطلح «الوضعية المنطقية»، أصلاً، على مجموعة من الفلاسفة ذوي التوجّه العلمي في مدينة فيينا (Vienna) خلال العشرينيّات (1920) والثلاثينيات (1930) ـ حلقة فيينا ـ التي ضمت موريتز شليك (Moritz Schlick) (1882 ـ 1936) وأوتو نوراث (Otto Neurath) (1882 ـ 1945) ورودولف كارناب (Rudolf Carnap) (1891 ـ 1970). وشكّل فلاسفة آخرون ممن يتكلمون اللغة الألمانية، مثل هانز رايخنباخ (Hans Reichenbach) (1891 ـ 1953) وكارل هِمبل (Carl Hempel) (1905 ـ 1997) جانباً من المدرسة ذاتها. وكان الكتاب الأول الذي وضعه لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889 ـ 1951) وهو (*Tractatus Logico - Philosophicus*) (1921) مصدر إيحاء للتجريبيين ـ الحسيين المنطقيين. وقد اشترك الوضعيون المنطقيون في مسألة إبعاد أنفسهم عن الفلسفة التأملية، فقد اعتبروا



الميتافيزيقا في عداد المسائل المهجورة! وأن المنطق يجب أن يكون أساس الفلسفة (بما في ذلك الرياضيات) والعلوم التجريبية ـ الحسية، وعلم الفيزياء نموذجها. وفي ما عدا ذلك كانت الفلسفة الوحيدة التي احترموها هي فلسفة العلم التحليلية التي مارسوها بأنفسهم.

وكان هناك هجوم مقابل على الفلسفة التقليدية، في الفلسفة البريطانية لذلك الزمان. وبشكل جزئي كان ذلك نقداً مفهومياً قائماً على اللغة اليومية، كما في الفلسفة التحليلية لجورج إدوارد مور (George Edward Moore) (1873 ـ 1958)، وبشكل جزئي آخر كان ذلك نقداً صورياً وإشكالياً بصورة أكبر، كما في الذرية المنطقية عند برتراند راسل. وكان ألفريد جولز آير (Alfred Jules Ayer) (1910 ـ 1989) من المدافعين البارزين عن الوضعية المنطقية في الفلسفة البريطانية[3].

اعتقد راسل بوجود علاقة تطابق بين اللغة والواقع. أي إن اللغة تتألف جزئياً من تعابير لغوية «ذريّة» تشير إلى وقائع ذرية، وجزئياً من العلاقة المنطقية بين هذه التعابير اللغوية ـ وتماثل تلك العلاقات المنطقية المنطق الصوري. فعلى سبيل المثال تستعمل الكلمتان «قطة» و«حصير» كتعبيرين لغويين للإشارة إلى حقيقتين ذريتين، وهما القطة والحصير والجملة. «القطة على الحصير» تطابق حقيقة أن القطة على الحصير، لأن التعابير اللغوية البسيطة تشير إلى حقائق بسيطة. وفي الوقت نفسه نجد أن شكل ترتيب الكلمات في الجملة يعبر تعبيراً صحيحاً عن العلاقة بين القطة والحصير. وهكذا نحصل على الأطروحة التي تفيد أن الواقع يتألف من حقائق بسيطة محدَّدة، وإن اللغة ذات المعنى المعرفي تتألف بالطريقة ذاتها من تعابير بسيطة

(3) Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: [n. pb.], 1936).



محدَّدة تشير إلى تلك الحقائق، والعلاقة المنطقية الصحيحة بين تلك التعابير اللغوية تطابق العلاقة الموجودة بين الحقائق المعطاة. والتعابير اللغوية المهمة هي الجمل التي تدّعي أن شيئاً هو الحالة. فمثل هذه الجمل هي في علاقة تطابق مع الواقع، لذا فهي جمل ذات معنى معرفي. أما الأشكال الأخرى من التعابير اللغوية، مثل تعابير التعجّب والكلمات المفردة والأوامر والأسئلة والأحكام القيمية والصيغ الغنائية، فليس لها مثل تلك الوظيفة، فهي تقع خارج ميدان الاهتمام. وتمثّل هذه الأطروحة المذهب الذري بمعنى أن الواقع يتألف من حقائق بسيطة ومحدَّدة، وأن اللغة مؤلفة من تعابير بسيطة ومحدَّدة، وأن للواقع واللغة علاقة خارجية ببعضهما.

وهكذا نجد أن الذرية المنطقية تتعارض مع التفكير الديالكتيكي الذي يقول إن تصورات ووقائع مختلفة تتجاوز إحداها الأخرى إلى تصورات ووقائع أخرى. فالديالكتيك يميل إلى الإشارة إلى كليات تقوم على علاقات داخلية بين التصورات. وتكون لنا علاقة داخلية عندما لا يمكن تعريف تصور من دون هذه العلاقة بالتصورات الأخرى. فالتعريف التام للتصور يعتمد على التصورات الأخرى (انظر النظرة التي تفيد أن تصور الفعل يجب أن يُعرَّف بالعلاقة مع تصورات، مثل القصد والفاعل والأشياء). أما في الذرية المنطقية فلدينا علاقة خارجية، عندما يكونا التصور على ما هو عليه، ومستقلاً عن علاقته بتصورات أخرى. كما عندما ندرك أن القطة هي ما هي بمعزلٍ عما إذا كانت على علاقة بالحصير أو لم تكن لها علاقة.

في الوضعية المنطقية لا بد من تحقق شرطين قبل أن يمكن لجملة التعبير عن معرفة وكما، وهما:

1 ـ يجب أن تكون الجملة ذات صياغة جيدة، أي يجب أن تكون صحيحة من ناحية قواعد اللغة (منطقياً).



2 ـ ويجب أن تكون الجملة قابلة للاختبار التجريبي، أي للتحقق.

والجمل التي لا يتوفر فيها هذان الشرطان لا تعبر عن معرفة فهي جمل عديمة المعنى معرفياً (إبستيمولوجياً). أما الجمل الأخلاقية والدينية والميتافيزيقية. مثل «لا تقتل» «والله محبة» و«الجوهر واحد» ـ فهي جمل لا معنى لها من الوجهة المعرفية، طبقاً لتلك المعايير الوضعية للمعنى المعرفيّ، وهي جمل لا تعبر عن معرفة. أما إمكانية أن يكون لمثل تلك الجمل معنى عاطفي فمسألة لا ينكرها أتباع ذلك المذهب، فغالباً ما يكون للجمل التي تعبر عن قيم، مثلاً، معنى كبير عند الفرد كما عند المجتمع. والنقطة الرئيسية، بحسب تلك الأطروحة، هي أن تلك الجمل لا تمثِّل معرفةً.

يمكننا، باختصار، أن نجمل الوضعية المنطقية بما يلي: لا يوجد سوى نوعين من الجمل ذات المعنى المعرفي، وهي الجمل التحليلية والجمل التركيبية التي تكون مصاغة بشكل جيد بعد التجربة (a posteriori). وبكلام آخر نقول إن الجمل ذات المعنى الإبستيمولوجي هي جمل العلوم الصورية (المنطق والرياضيات)، والجمل القابلة للتحقيق التجريبي. وببساطة نقول إن ذلك كان جوهر الوضعية المنطقية في فترة ما بين الحربين العالميتين في أوساط حلقة فيينا.

كان التمييز هنا بين الجمل ذات المعنى المعرفي والجمل عديمة المعنى المعرفي، بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الزائفة، معرّفاً بالتمييز بين الجمل التي يمكن التحقق منها والجمل التي لا يمكن التحقق منها، وهذا التمييز يطابق التمييز بين العلم والعلم الزائف. ومثلها مثل أشكال التجريبية ـ الحسية الأخرى، كانت الوضعية المنطقية ردَّ فعلٍ ضد المذهب العقلي، نعني ضد الجمل التي تدعي أنها تقدم رؤية صادقة لكنها لا تفي بمتطلبات الاختبار الشاملة



الملاحظة والبحث القائم على منهج الفرضية والاستنباط. لذلك فإن اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية (مثل الأنطولوجيا) مرفوضان بداعي أنهما عديما المعنى معرفياً. وكما قلنا في ما سبق، فإن ذلك الرفض هو إشكاليه، إذ إنَّ علينا أن نسأل ما إذا كانت هذه الأطروحة التجريبية ـ الحسية ذاتها تقع في الصنف الذي يعلن عن أنه عديم المعنى معرفياً، أي: هل يمكن اختبار تلك الأطروحة ذاتها اختباراً تجريبياً ـ حسياً؟ وقد ذُكر هذا الاعتراض قبلاً عند الكلام على هيوم وآخرين.

أحكام القيم ـ الجمل الأخلاقية والجمالية، عديمة المعنى المعرفي، بحسب ذلك الموقف الوضعي. غير أن الرفض في هذه الحالة له طابع مختلف عما له في حالة الجمل اللاهوتية والميتافيزيقية. وقد نقول إن الجمل الأخلاقية والجمالية عديمة المعنى معرفياً، إلاّ أن مثل هذه الجمل المختلفة عن الجمل اللاهوتية والميتافيزيقية لا يُفترض فيها أن تكون ذات معنى معرفي: فالمقصود بها أن تعبر عن مواقف وتقييمات وتتوسطها من النوع الذي لا يمكن تأسيسه معرفياً، لكن يظل لها دور مهم تؤديه في حياتنا.

لم تكن حلقة فيينا غير مبالية بالمسائل السياسية. فقد عارضت بحزمٍ الفاشية في فترة ما بين الحربين: فرفضت الأطروحة التجريبية ـ الحسِّية، رفضاً لا بدّ منه، مظاهرَ الفاشية بوصفها عديمة المعنى معرفياً. لذلك أجاز الوضعيون المنطقيون لأنفسهم أن يتخذوا موقفاً سياسياً وأخلاقياً. غير أن النقطة البارزة تمثَّلت في أنهم لم يجدوا في أنفسهم القدرة على بناء اختيارهم لموقف معياري على حجّة عقلية. فكان لا بد، في نهاية الأمر، من أن تعتمد في المسائل الأخلاقية ـ السياسية على قرارات غير عقلية، فتضع قراراً لا يمكن تسويغه عقلياً ومبدأياً بصرف النظر عما إذا كان بوسع الوضعية المنطقية أن تفضح لغو الفاشية طبقاً لتعريف اللغو عند التجريبيين ـ الحسيين (أي «ما لا



يمكن التحقق منه علمياً»)، فإنها لم تتمكن من رفض المعايير الأساسية للفاشية. وبكلمات أخرى نقول باستطاعة الوضعيين المنطقيين أن يرفضوا ما لم يتحقق تجريبياً ـ حسياً وما لا يمكن التحقق منه تجريبياً ـ حسياً في أقوال الفاشيين (مثل المعاداة للسامية، والرؤى الألفية للرايخ الثالث). غير أن الوضعيين المنطقيين نفوا وجود إمكانية نقاش على معايير ومبادئ أساسية، فالنقاش في هذا المجال لا يؤدي إلى نتائج ملزمة.

كارل بوبر و«المذهب العقلي النقدي»

سبق أن ذكرنا أنه لا يمكن التحقق من صحة جملة عامة تأسست بمنهج الاستقراء (انظر الفصل 7 ـ النقاش الحاد حول المنهج). فنحن لا نستطيع إطلاقاً أن نتحقق من صحة الجملة «كل الإوز أبيض»، لأن جميع المشاهدات الجديدة لإوز أبيض لا تضيف مبدأياً إلا عدداً محدوداً من المشاهدات المثبتة، بينما تشير الجملة العامة إلى عدد لامتناهٍ من الحالات (كل الإوز...). ومن جهة أخرى يمكن لإوزة سوداء واحدة أن تكذّب الجملة.

هذا النوع من التفكير النافذ أدى إلى انتقال لمعايير الجمل ذات المعنى العلمي من الشرط المفيد وجوب أن تكون الجملة ذات تحقق إلى شرط يقضي بوجوب **تكذيبها**، أي: لكي تكون الجملة علمية يجب أن تكون ممكنة التكذيب مبدأياً. وكانت هذه النقطة مركزيةً في فكر كارل بوبر[4] (1902 - 1994).

نحن نتكلم على جملٍ يمكن تكذيبها مبدأياً: مسألة ما نستطيع

(4) «يمكن للإنسان أن يجمل ذلك كله بالقول إن معيار الوضعية العلمية لنظرية هو إمكانية تكذيبها أو تفنيدها أو اختبارها»، انظر: Karl Popper, «Science: Conjectures and Refutations,» in: *Conjectures and Refutations* (London: [n. pb.], 1972), p. 37.



أن نكذِّب واقعياً في أي وقتٍ معطى تتوقف على الوضع التكنولوجي. فلا بدَّ من تكنولوجيا معينة لتكذيب جملة عن درجة حرارة الجانب المظلم من القمر أو عن قلب القمر. اليوم بمقدورنا أن نكذِّب الجمل التي تصف درجة الحرارة على الجانب المظلم من القمر، لكننا لانزال عاجزين عن تكذيب الجمل عن درجة حرارة قلب القمر، مع أننا نستطيع مبدأياً أن نقوم بذلك في المستقبل مع وجود تكنولوجيا أفضل. لذا فإن الجملة «درجة حرارة قلب القمر هي 70 درجة مئوية» ذات معنى علمي لأنها ممكنة التذكيب مبدأياً.

غير أننا نسأل ماذا عن الجملة «معدَّل درجة الحرارة على سطح الأرض بعد انقراض النوع الإنساني سيكون 70 درجة مئوية»؟ هذه الجملة لا يمكن تكذيبها مبدأياً، لأنه لن يكون هناك إنسان حي ليكذِّبها (مفترضين عدم وجود كائنات عاقلة بدلاً من الكائنات البشرية). غير أن السؤال عندئذٍ سيكون: هل تلك الجملة ذات معنى معرفي لا علمي؟ وقد يكون العلماء غير راغبين باستخلاص النتيجة الآتية: يصعب أن يفكروا أن مثل تلك الجمل عديمة المعنى علمياً.

ذلك يبين أن إشكالية ستكون بمطابقة التمييز بين الجمل التي يمكن تكذيبها مبدأياً والجمل التي لا يمكن تكذيبها مبدأياً مع التمييز بين العلم وعدم العلم، وحتى بين الجمل ذات المعنى المعرفي والجمل عديمة المعنى المعرفي.

كتاب بوبر **منطق الاكتشاف العلمي** (*The Logic of Scientific Discovery*) (*Logik der Forschung*) (1934 ـ الترجمة الإنجليزية في عام 1959) هو نص أساسي في فلسفة العلم. وهو على علاقة وثيقة، لكنها نقدية بالتجريبية ـ الحسية المنطقية، وهو مستمد من التقليد التجريبي ـ الحسي الذي يرجع إلى الفيلسوف لوك. ويتطلب هذا الموقف التجريبي ـ الحسي صياغةً واضحةً للادعاءات، واختباراً قوياً



لها بغية تعزيز نموّ المعرفة. وقد وظّف بوبر نفسه مصطلح **المذهب العقلي النقدي** للإشارة إلى نظريته. وقد فنّد وجهة النظر التي تقول بوجود منهج استقرائي ذي استدلالٍ مشروع من جملٍ معينة خاصة إلى جمل عامة كلية. بصرف النظر عن عدد الإوز الأبيض الذي رأيناه فإننا لا نستطيع أن نستنتج أن جميع الإوز أبيض اللون (انظر هيوم حول الاستقراء). وفضلاً عن ذلك، نحن لا نستطيع أن نقوم بعملية استقراء انطلاقاً من مشاهدات حوادث جزئية إلى فرضيات ذات أفكار نظرية [مثل ق = ك. ع، أي القوة تساوي الكتلة مضروبةً بالتسارع (انظر الفصل 7)].

أنّى لنا، إذاً، أن نسوّغ الأقوال العامة التي تكون على شكل فرضيات أو قوانين؟ يقول بوبر: نحن نستطيع ذلك باستعمال منهج الاختبار **الاستنباطي**. وهذا يتضمن أن تختبر الفرضيات أولاً تجريبياً ـ حسياً بعد اقتراحها. وهكذا يجب تمييز السؤال عن كيفية وصولنا إلى فرضية هي مسألة بسيكولوجية، مسألة يمكن توضيحها بالبحث التجريبي ـ الحسي. أما كيفية تسويغ فرضية فهي مسألة منطقية أو منهجية لا يمكن حلها بالبحث التجريبي ـ الحسي، لأن البحث التجريبي ـ الحسي يفترض أن منهج البحث التجريبي ـ الحسي له مشروعية. وهكذا نصل إلى تمييز أساسي بين مسائل الوقائع التي تنتمي إلى العلوم التجريبية ـ الحسية ومسائل التسويغ أو الصحة التي يجب توضيحها بمنطق البحث. إذاً، كيف نخبر الفرضية المقترحة؟ يُنفَّذ الاختبار التجريبي ـ الحسي عن طريق استنباط جمل معينة من الفرضية ثم يجري التحقق من تلك الجمل أو تكذيبها وفقاً لما يلائم الجمل المبنية على المشاهدة. الجمل المستنبطة تقول ما سوف يحدث في ظل شروط معطاة. وتكون الجملة صادقة إذا حدث فعلاً ما قالت بأنه سوف يحدث، فإذا لم يحصل ذلك تكون الجملة كاذبة.



فعندما تكون النتيجة إيجابية، تكون الفرضية قد اجتازت الاختبار في تلك المرة. غير أن تلك المرة لا تعدو أن تكون مجرد واحدة من عددٍ لامتناهٍ من الاستنباطات والاختبارات. والنتيجة الحاصلة هي أننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت الفرضية صادقة صدقاً كلياً. أما إذا كانت النتيجة سلبية فإن في ذلك برهاناً على أنها خاطئة.

وهكذا نرى أن هناك علاقة عدم تناظر بين ما ينتج عما تتضمنه فرضيه ويكون مثبتاً بطريقة تجريبية ـ حسية، وما ينتج عما تتضمنه الفرضية ذاتها ويكون غير مثبت بطريقة تجريبية ـ حسية. فإذا كان أحد الاستنباطات من الفرضية صادقاً نظل غير عارفين ما إذا كانت الفرضية صادقة، أما إذا كان أحد الاستنباطات كاذبة، فإننا نعرف أن الفرضية كاذبة. والحاصل هو أن الاختبار الحقيقي موجود في التكذيب لا في التحقق الذي لا يمكن تحقيقه مبدأياً. وهذا يعني أن أفضل طريقة لفحص فرضية ليست في القيام باختبارات «بسيطة» كثيرة، وإنما بالقيام بأصعبها. فإذا صمدت فرضية في مثل ذلك الاختبار، فإننا نبدأ بالنظر إلى أنها مثبتة ـ غير أن هذه النتيجة هي مفتوحة دائماً لتكذيب متأخر. وفضلاً عن ذلك نقول من المهم بمكان أن نعبِّر عن نتائجنا ونقدمها بوضوح وبشكل مُتاح، بحيث يستطيع الآخرون الكشف بشكل مباشر عن أي ضعف فيها.

ما كان يُهم الوضعيين المنطقيين كثيراً هو أن يميزوا تمييزاً واضحاً بين العلم والميتافيزيقا. وعرفوا ذلك بأنه تمييز بين ما يمكن التحقق منه وما لا يمكن التحقق منه، كذلك هو تمييز بين ما له معنى معرفي وما ليس له معنى معرفي. والنقطة المركزية عند بوبر تمثلت في نفيه إمكانية التحقق من الفرضيات والنظريات العلمية. فقد رأى أن إمكانية التكذيب، لا إمكانية التحقق، هي معيار العلم. كذلك كان بوبر مهتماً بالتميز بين العلم والميتافيزيقا، وعرّفه بالتميز



بين ما يمكن تكذيبه تجريبياً ـ حسياً وما لا يمكن تكذيبه، أي: بمقدار ما تكون النظرية مما لا يمكن تكذيبه تكون نظرية غير علمية برأي بوبر. غير أنه لم يدَّعِ أن هذا التمييز هو، في الوقت نفسه، تمييز بين ما له معنى معرفي وما ليس له معنى معرفي. وهنا لم يكن بوبر مشاركاً بوجهة نظر الوضعية المنطقية.

غير أن السؤال يظل قائماً، وهو: ما المرتبة المنطقية لمعيار التمييز ذاك؟ وأنّى لنا أن نعرف أنه صحيح؟ وكان جواب بوبر هو أن معياره هو، في المطاف الأخير، اقتراح عادي، وعلينا أن نقرر قبوله وأنه يتعدّى النقاش العقلي. وهكذا نرى أن بوبر استبقى شكلاً من مذهب القرار (Decisionism)، أي: على ذلك المستوى لا يكون النقاش العقلي الملزم ممكناً، وهنا علينا نحن أن نقرر لصالح رأي أو لصالح رأي آخر[5]، غير أن بوبر في الوقت نفسه أضاف قائلاً إنه «يعتقد أن نقاشاً معقولاً يمكن حصوله دائماً بين الفرقاء المهتمين بالحقيقة، والمستعدين لأن يسمع واحدهم الآخر»[6].

وظّف بوبر مصطلح «المذهب العقلي النقدي» للإشارة إلى موقفه الخاص وبعلاقته بالتأكيد الذي وضعه للنقاش العقلي وللعقل في ما يتصل بالشؤون العلمية والعملية كليهما. ورأى بوبر أن المسألة هي مسألة الحفاظ على اختبار مفتوح نتحدّى فيه التكذيب الذي يقول به معارضون يمكنهم أن يفنّدوا مزاعمنا، وهو موقف معناه أننا لا نناقش بغية «الفوز» وإنما بقصد التعلّم. ونظل منفتحين على إمكانية

---

(5) اعترض الفيلسوف كارل أوتو آبل (Karl-Otto Apel) قائلاً أن لا معنى للقول إننا نستطيع أن نختار أن نكون عقلانيين (بمعنى مهتمين بالحقيقة)، لأن فعل الاختيار بين العقلانية واللاعقلانية يفترض أننا عقلانيون من قبل.

(6) Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), Ch. 14, note 5.



أن يكون الخصم محقاً ويكون موقفنا الخاص خاطئاً. ولدينا ثقة بالاستعمال المشترك للعقل كمساعد للفريقين. ذلكم هو المذهب العقلي عند بوبر الذي يعتمد على ممارسة العقل في نقاشٍ مفتوح. والوجة الحاسم هو في أننا نحاول أن نكذِّب النظريات، ويكون المنهج خاطئاً إذا تمكنا أن نبيّن أنه مضاد لتعزيز المعرفة. لذا يمكننا أن ننتقد موقفاً فلسفياً ولا نكون قادرين على تكذيبه.

ولكي تكون القدرة على التكذيب مفيدة، كمعيار تعريفي للعلم، لا بدّ من وجود جمل محدّدة تقوم بدور المقدّمات للاستدلالات التكذيبية. فالجمل المستنبطة لا تُفحص مباشرة بالواقع. وهي تُقارَن مع جمل مبنية على المشاهدة تقول إن الحالة هي كذا وكذا. غير أننا نسأل: كيف لنا أن نعرف أن جمل المشاهدة تلك صادقة؟ فإذا كانت لدينا خبرة حسية مباشرة وعبّرنا عنها بجمله محدَّدة ـ «هذا البيت أخضر، الآن» ـ فليس هناك أي سبيل آخر لاختبار تلك الجملة إلاّ بجملة أخرى من النوع ذاته، فالجمل التي تصف وقائع يمكن ضبطها بمشاهدات جديدة هي أيضاً مصاغة في جملٍ تصف الوقائع، فأنّى لنا أن نتأكد من أن هذه الجمل الجديدة ليست خاطئة؟

كانت مقاربة بوبر براغماتية، وهي: عندما يختبر كثيرون الشيء ذاته، وعندما يُختبر الشيء ذاته بشكل متكرر، فإننا نحصل على الأساس الموضوعي الذي نحتاجه.

وما يضمن صحة خبراتنا الحسّية يمثل في الفحص الذي يحصل بين الذوات. وهذا يعني أن ما يمكن إعادة إنتاجه ويكون متاحاً للذوات وحده ـ أي ما يكرر نفسه ويكون مشتركاً، يمكن أن يكون محتوى للعلم على شكل جمل مشاهدات وليس ذلك بالضمان المطلق. هناك نكوصٌ لامتناهٍ في فحص جمل المشاهدات، ولا يقدر



أي فحص، علمياً، أن يستمر إلى ما لا نهاية له. وعلى كل حال، لا بد من القول إن نقطة بوبر لم تكن لتفيد أنه يجب اختبار جميع الجمل العلمية، بل إنها كلها يمكن اختبارها.

ليست منهجية وإبستيمولوجيا بوبر وحدهما المترابطتين. فهما مرتبطتان بنظريته السياسية، أيضاً، أي: لكي نكتشف الأخطاء علينا أن نشارك في المناقشة الحرة، وللمشاركة في المناقشة الحرة يجب أن تكون لدينا مؤسسات وتقاليد تمكّن من ذلك. أي يجب أن يكون لدينا مجتمع مشكّل وفقاً لروح (Ethos) العلم. واعتبر بوبر المجتمع الليبرالي المنفتح هو ذلك المجتمع. وفي نظرته إلى العلم، وبكيفية تشكيل ذلك المجتمع، شارك بوبر في النقاش السياسي، كما حصل، على سبيل المثال، في عمله المؤلف من مجلّدين والذي عنوانه **المجتمع المنفتح وأعداؤه** (*Open Society and Its Enemies*) **(1945)**. والكتاب هاجم أفلاطون وهيغل وماركس لافتقارهم إلى الاهتمام بالتعزيز المنفتح والتدريجي للمعرفة والليبرالية التي يفترضها. ورأى بوبر أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عقائدهم على أساس واهٍ، وبنوا على أساس ذلك التعصب العقيدي الواهي نظرية في المجتمع تضّر بالنقاش وبالتطور الذي يتقدم بالمعرفة. وبذلك كان بوبر مناصراً للتساهل والليبرالية.

أما كتاب بوبر **فقر المذهب التاريخي** (*The Poverty of Historicism*) (1957) فقد كان مكرّساً لِـ «ذكرى الرجال والنساء الذين لا حصر لهم ومن جميع المذاهب أو الأمم أو الأعراف الذين سقطوا ضحايا المعتقد الفاشي والشيوعي بقوانين المصير التاريخي الصارمة». ويهاجم هذا الكتاب الأطروحة التي تقول إننا نستطيع أن نتنبأ عن المجتمع ككل، وهي الأطروحة التي أطلق عليها اسم المذهب التاريخي.



وقد أجمل بوبر حجته الأساسية في المقدمة بما يأتي:

1 ـ مجرى التاريخ الإنساني يتأثر بقوة بنمو المعرفة الإنسانية (ويجب قبول صدق هذه المقدّمة المنطقية حتى من قِبَل الذين يعتبرون أفكارنا، بما فيها أفكارنا العلمية، مجرد نتاج ثانوي لتطورات مادية من نوع أو آخر).

2 ـ نحن لا نستطيع أن نتنبأ، بمناهج عقلية أو علمية، بالنمو المستقبلي لمعرفتنا العلمية (ويمكن البرهان المنطقي على هذا التأكيد بواسطة الاعتبارات المخطوطة أدناه).

3 ـ لذلك لا نستطيع أن نتنبأ المجرى المستقبلي للتاريخ الإنساني.

4 ـ وهذا معناه أن علينا رفض إمكانية وجود **تاريخ نظري**، أي وجود علم إجتماعي تاريخي نظير **علم الفيزياء النظري**، إذ لا يمكن وجود نظرية علمية في التنبؤ التاريخي.

5 ـ لذلك، فإن تصوّر الهدف الأساسي للمناهج التاريخية... مغلوط، ويسقط المذهب التاريخي.

لا ترفض الحجة إمكانية كل نوع من التنبؤ الاجتماعي، بل على خلاف ذلك: إنها منسجمة تماماً مع إمكانية اختبار النظريات الاجتماعية ـ مثلاً النظريات الاقتصادية من طريق التنبؤ بأن تطورات معينة ستحدث في ظل شروط معينة، فهي لا تدحض إلا إمكانية التنبؤ بتطورات تاريخية بالمقدار الذي تتأثر فيه بنمو المعرفة.

لذا، نقول إن بوبر لا ينكر أننا نستطيع التنبؤ بعمليات جزئية. وإنما بخلاف ذلك، فقد رأى أن من واجبنا تكوين فرضيات عن المستقبل: نختبرها، ونتعلّم من النتيجة، ونعدّل الفرضيات، ونتعلّم من النتيجة من جديد، وهكذا. وبكلمات أخرى نقول إنه طبّق السّمات المركزية لفلسفته العلمية على فلسفته السياسية. وكانت النتيجة الحاصلة مذهباً إصلاحياً علمياً تجريبياً متدرّجاً.



والمقاربة محايدة، وبشكل أساسي، بالنسبة إلى مسألة ما إذا كان يجب استعمالها لصالح مجموعة معينة من المجتمع، فتلك مسألة خيار سياسي. الجوهري عند بوبر كان في أن تصير السياسة علمية من طريق «هندسة اجتماعية تدريجية». وما رفضه بوبر هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل، أي الكلّية، فذلك مستحيل. نحن لا نستطيع أن نحوّل كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون أننا نستطيع لا يصيرون طوباويين فحسب، بل يميلون أيضاً لأن يصبحوا تسلّطيين لأنهم يريدون أن يسير كل شيء وفقاً لخططهم. يجب أن نسير بشكلٍ منظّم وخطوة خطوة، وبنحوٍ علمي منفتح، بمعنى أن نستقصي ما إذا كانت النتيجة هي كما كنا افترضنا، ونكون راغبين بتكييف خططنا ونحن نتقدم.

وأكّد بوبر أن الظواهر الاجتماعية مختلفة عن الظواهر الطبيعية، فالظواهر الاجتماعية أقل من الظواهر الطبيعية يمكن ملاحظتها من دون مفاهيم مسبقة عما نبحث عنه. ورأى بوبر أن أهداف العلم الاجتماعي هي بمقدارٍ كبير إنشاءات نظرية. وفي هذا المقام ذكر الحرب والعسكرية اللذين اعتبرهما تصوّرات مجرّدة، بينما الكثيرون الذين قتلوا، أي الجنود... إلخ، كلهم محسوس، ويترافق مع ذلك مبدأ بوبر وهو الفردية المنهجية، إنّ «مهمة النظرية الاجتماعية وأن تنشئ نماذجنا السوسيولوجية وتحلّلها بدقة بمفرداتٍ وصفية أو اسمية، أي بمفردات الأفراد ومواقفهم وتوقعاتهم وعلاقاتهم... إلخ»[7].

انتُقدت بقوة وجهة نظر بوبر المتعلقة باختبار الفرضيات، فزعم

---

(7) Karl Popper, *The Poverty of Historicism* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), Ch. 29, p. 136.



بعض نقّاده أن نموذج بوبر بسيط وتبسيطي. وجوهر ذلك النقد، وكان قد نطق ببعضه تلاميذ بوبر نفسه، يمكن صياغته، باختصار، في ما يأتي:

«ف» يمثّل فرضية. و«م» يمثّل ما تتضمنه الفرضية، أي إحدى الجمل عن حالات خاصة تنتج بشكل منطقي من الفرضية. ويمكن اختبار تلك الجملة (وهي تنبؤ مستنبط من الفرضية) بعد ذلك من طريق الملاحظة، فإذا تأكدت تلك الجملة فإننا نحصل على ما يأتي:

ف ⊂ م

م
______
ف

وبكلمات أخرى نقول: «ف تتضمّن م، مع م، تكون النتيجة المنطقية ف»، غير أن عملية الاستنباط تلك ليست صحيحة. وهكذا لم تتحقق ف. وإذا ثبت أن الجملة المتعلقة بالحالة المشاهدة غير صحيحة فإننا نحصل على:

ف ⊂ م

ـ م
______
ـ ف

وبكلمات أخرى نقول «ف تتضمن م وليس ـ م، إذاً، لا ـ ف» وهذا استنباط صحيح. لذا يمكن تكذيب ف. ولذلك يقال إن الجمل الكلية يمكن تكذيبها ولا يمكن التحقق منها.

ويمكن صياغة أحد الاعتراضات على تلك النظرة بما يلي: الجمل التي تصف الحالات الخاصة هي استنباطات من الفرضية وشروط إضافية (ع)، مثلاً، شروط التجربة (مثل المعدات). فتصبح الصيغة كما يأتي:



(ف + ع) ⊂ م

ـ م

ـ (ف + ع) أي ـ ف أو ـ ع

وبكلماتٍ أخرى، «ف وع» يتضمان م، ولا ـ م، إذاً لا ـ ف أو لا ـ ع. وهذا يعني أن المتضمن (م) الذي لا يكون صحيحاً لا يتطلّب منا أن نرفض (نعدّل) الفرضية، بل يدل على أن الفرضية أو مقدّمات أخرى رفضت (نُقّحت)، فإذا كانت لدينا فرضية أثبتت أنها نافعة في حالات أخرى ـ والآن ليس لدينا أي فرضيات بديلة نضعها محل الفرضية الأصلية ـ فيندر أن يكون معقولاً أن نحاول تغيير مقدّمة أو أكثر من المقدّمات الأخرى (ع). كانت هذه نقطة أساسية أيضاً في نقد كُون (Kuhn) لأطروحة التكذيب البوبرية.

توماس كُون ـ تحوُّل النموذج في العلوم

قدّم توماس كُون (1927 ـ 1996) نقداً أساسياً لأطروحة التكذيب البوبرية بإنشائه نظرةً إلى النشاط العلمي من **تاريخ العلم**. وحاول أن يبيّن أن نظريته تصف بأكثر ما يكون من الدقة ما يفعله العلماء. وتلك كانت نظرية **البراديغمات** (*Paradigms*)، والعلاقة بين **العلم العادي** (*Normal Science*) **والثورات العلمية**. والفرضية التي كانت تختبر شكلت جزءاً من مجموعة شاملة من الافتراضات التي كانت متضمّنةً (ضمنية) وبمقدارٍ كبير. ومن بين تلك الافتراضات الضمنية نذكر الكفاءة البحثيّة التي يكتسبها العلماء خلال دراساتهم للعلم، فتعلُّم موضوع ليس مجرد مسألة تعلّم حقائق، وإنما هو أيضاً الاشتراك في مجموعة من الإدراكات الحسية والأفكار واكتساب تصورات ومعايير بحثية. ولكي يبيّن أن الفرضيات والحدوس الواضحة والضمنية تشكل جزءاً من مجموعة أكبر من الافتراضات المسبقة أدخل كُون مصطلح



«البراديغم» ليرمز إلى تلك المجموعة من الافتراضات المسبقة والأكثر شمولاً.

قد نشعر خلال عملية البحث، بدرجات مختلفة من الشعور، بالحاجة إلى أن نتبصَّر في بعض مظاهر تلك المجموعة من الافتراضات المسبقة الشاملة، وربما تغييرها. وعندما يبدأ ذلك النوع من التفكير المتبصِّر والاختيار، ندخل في مرحلة ثورية، كما يرى كُون ـ مضادة للبحث العلمي العادي، حيث كنا نعمل وفقاً لفرضيات معينة (مسائل) استناداً إلى افتراضات مسبقة لم تتعرَّض للشك. وبما أن تلك المجموعة من الافتراضات الشاملة تحتوي أيضاً على معايير بحثٍ صحيح ومهم، فإن مشكلة لم يكن حلها بطريقة عقلية تنشأ، كما يقول كُون، عندما يدخل براديغمان أو أكثر في حالة من النزاع[8]. وللسبب نفسه لا يوجد موضع حيادي منه يمكننا أن نقيم مثل ذلك النزاع، فنصف الحاصل في نهاية المطاف بأنه تقدم. وهناك فلاسفة علم آخرون يزعمون وجود أشكال كفاءة كلية معينة ومعايير بحث علم ونقاش لا يمكن إنكارها أو رفضها (إلا إذا افترضناها)، والتي تشكل بطريقة أو أخرى جزءاً من جميع البراديغمات (انظر هابرماس، الفصل 27).

ولأن كُون افترض وجود قفزات بين البراديغمات المختلفة في العلم، لم يعد بإمكاننا الكلام على التقدم العلمي ووصفه بأنه تطور خطِّي غير متقطِّع. فيمكننا الكلام على نموّ في المعرفة داخل براديغم، وليس انتقالاً سهلاً من براديغم إلى آخر.

كما يصعب خلق فهم متبادل بين ممثِّلي براديغمين مختلفين،

---

(8) Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science* (Chicago: [n. pb.], 1993).



فالممثّلون يرون النقاش من منظور افتراضاتهم المسبقة، أي من منظور براديغمهم، والاتصالات المتبادلة ممكنة داخل البراديغم، لكنها ليست بسهلةٍ بين براديغمات مختلفة. والتأويل المتطرّف لهذه النظرة يقول بعدم وجود لغة مشاهدة حيادية، فالمعطيات كلها تحمل طابع البراديغم المدروس. كما لا توجد أي طرائق حيادية بالنسبة للبراديغمم المعيَّن. فكل معايير العلاقة والموضوعية والحقيقة تعتمد على البراديغمات الخاصة، فلا وجود لمعايير تتعدّى البراديغمات المختلفة، ولا معيار مشتركاً في جميع البراديغمات.

إذا كان ذلك يعني أن مسألة ما هو حقيقي وما هو صحيح نسبية للبراديغمات المختلفة، فإن النتيجة تكون النسبية والريبية، أي إن الحقيقة نسبية. غير أن تلك نظرة تتضمَّن إشكالية، إذ ستكون لدينا، عندئذٍ، مشكلة المرجعية الذاتية (Self-reference)، أي: إذا قُصِدَ بذلك الزعم أن يكون كلّي الانطباق، فيجب أن ينطبق أيضاً على الزعم ذاته ـ فيبطل الزعم عندئذٍ نفسه، وإذا لم يقصد بتطبيق الزعم على نفسه فلا بد من وجود رؤية متبصرة كلية ومستقلة عن البراديغمات، أي ما ينص عليه الزعم ذاته (انظر المسائل المتقابلة من المرجعية الذاتية في التأويلات المتطرفة للوضعية، في بداية الفصل).

لم يكن كُون راغباً بالتمادي إلى ذلك الحد[9]. غير أن فلاسفة آخرين لهم الميول ذاتها، مثل بول فايرابند (Paul Feyerabend) (1924 ـ 1994)، اتجهوا بوضوح في الاتجاه النسبي. فقد رفض فايرابند فكرة وجود قواعد كلية لمنهج العلم [أي شيء مقبول]. وصار التمييز بين العلم واللاعلم مائعاً وغير ثابت.

---

(9) المصدر نفسه.



تصوّر البراديغم حاسم في فلسفة العلم عند كُون. غير أن هناك تأويلات مختلفة وُضعت له. ويجدر التأكيد أنه يشمل أشكال الفهم الأساسية لما هو موجود (وهو نوع من الأنطولوجيا)، ومعايير البحث الجيد (وهو نوع من المنهجية)، فضلاً عن أنه يشمل نوعاً من التربية في الممارسة العلمية، بمساعدة أمثلة. وطبقاً لهذه النقطة الأخيرة، يشمل البراديغم التفاعل الاجتماعي للعالم داخل متّحد اجتماعي بحثي حيث تكون المسألة أيضاً مسألة اكتساب كفاءة في القدرة على استعمال التصوّرات الأساسية المدروسة (الأنطولوجيا) والمناهج (علم المناهج). وكما سوف نرى، فإن فكرة المعرفة «الضمنية» المبنية على الممارسة تؤدي دوراً أساسياً أيضاً في كتابات فتغنشتاين الأخيرة.

لودفيغ فتغنشتاين ـ الفلسفة التحليلية كممارسة

بقدر ما برهن التمييز بين الجمل التي يمكن تكذيبها مبدأياً والجمل التي لا يمكن تكذيبها مبدأياً أنه لا يعمل كمعيارٍ كافٍ للتمييز بين المعنى المعرفيّ واللامعنى المعرفي، نشأ سؤال يتعلق بكيفية تمييزنا بين ما له معنى وما ليس له معنى، فقدمت مدرسة فلسفية أنجلو ـ أميركية جواباً عن ذلك السؤال تلقت وحيها فيه من الكتابات الأخيرة للودفيغ فتغنشتاين (1889 ـ 1951). هذه المدرسة المسماة الفلسفة التحليلية انطلقت من تحليل اللغة اليومية كما تعمل في استعمالاتها المختلفة ـ أي إن الفلسفة التحليلية تجاوزت تحليل الجمل ذات المحتوى الوصفي، نعني: أن العبارات اللغوية لها معنى عندما تكون في الاستعمال العام، ويجب فهم اللامعنى بأنه انقطاع عن الاستعمال اللغوي العام.

وباختصار يمكن القول إن الفلسفة التحليلية ترفض الأطروحة التي تقول بعلاقة التطابق بين اللغة والواقع، وبالتالي وجود لغة خاصة واحدة هي اللغة الصحيحة بشكل رئيسي، وهي: لغة العلوم



الطبيعية. فالفلسفة التحليلية تؤكد أن الكلمات والجمل لها أشكال متنوعة من الوظائف المختلفة. والكلمات «خمس تفاحات حمراء»، على سبيل المثال، لها معنى يختلف باختلاف السياق. فمثلاً، إذا نطق بها في دكان بقّالة خضروات فإن الكلمات تفيد طلب شراء، وإذا لفظها تلميذ في صف رياضيات فقد تعبر الكلمات عن الجواب الصحيح لحساب. وبالمثل يمكننا القول إن قطعة الخشب ذاتها يمكن أن تكون قطعتين مختلفتين حسبما تستعمل في لعبة الشطرنج (كبيدق قليل الشأن) أو في لعبة الداما (كحجر الداما). فالسؤال عن نوع القطعة لا يمكن الإجابة عنه إلا بالرجوع إلى اللعبة التي تستعمل فيها القطعة. لذا، فإن للكلمة نفسها معانيَ مختلفة في سياقات مختلفة، والسؤال عن معنى الكلمة لا يجاب عنه إلاّ بالإشارة إلى الطريقة الحسية العملية التي بها تستعمل. إما إذا نظر إلى الكلمات والجمل وهي في حالات الانعزال، فلن يكون لها سوى معانٍ خفية. ولا يكون لها معنى واقعي إلاّ عندما توضع في سياق معين. وهكذا، يمكننا القول إن الاستعمال يعرِّف المعنى. ولما كان يمكن وضع الكلمة أو الجملة في سياقات عديدة، فإن للكلمة أو الجملة معانٍ كثيرة. لذلك لا وجود لعلاقة تطابق بين اللغة والواقع، ولا وجود للغة واحدة صحيحة. «اللغة العلمية» تعطي صورة عن العالم كما هو في الواقع[15].

إن التمييز بين المعنى واللامعنى لا بدّ من أن ينتج سؤالاً عن نوع المعنى، وفي أي نوع من الاستعمال؟ واللغة في كثير من السياقات لا تعمل بشكل وصفيّ. وفي الشعر والأخلاق لا تستعمل

(15) وهذا يعني أن فتغنشتاين رفض موقفه السابق في كتابه: *Tractatus Logico-philosophicus.*



اللغة رئيسياً لتقول شيئاً عن الوقائع الفعلية. لذلك علينا أن لا نرفض، بحجة عدم وجود معنى معرفي، كلَّ لغة لا تطابق لغة العلم التجريبي ـ الحسّي. فمهمتنا إيجاد الاستعمال اللغوي الفريد الذي يحكم كل سياق، مثل الشعر أو التفاعل الأخلاقي أو الحياة العملية.

استعمال اللغة في الحياة اليومية هو بمعنى ما أو آخر استعمال ذو معنى عموماً. لذا من المهم بمكان أن نوضّح نوع الاستعمال الذي لدينا في كل حالة. لذلك علينا أن نحلّل اللغة اليومية وهي تؤدي وظيفتها عندما تقوم بذلك. لذا فإن الفلسفة التحليلية هي «فلسفة اللغة العادية».

ما هو اللامعنى في التقليد الفتغنشتايني؟ إنه إساءة استعمال اللغة اليومية ذات المعنى: وغالباً ما نشأت المشاكل الفلسفية الكلاسيكية من مثل إساءة الاستعمال تلك، فنحن نستعمل كلمات تقوم بوظيفة لها معنى في سياقٍ ما في سياق مختلف لا تنتمي إليه[11]. مثل هذه الحالة تشبه خلط لعبة الشطرنج بلعبة الداما. ولنأخذ مثلاً آخر: إذا سئل إنسان ينتظر الباص ما إذا كان يعرف متى يصل الباص، وأجاب «لا أعرف شيئاً يقينياً عن ذلك»، فإنه يكون مسيئاً استعمال اللغة. في ما يقوله لا يعطي معنى جيداً في ذلك المقام. أما كلمة «يعرف» الواردة في السؤال فقد استعملت استعمالاً له معنى، فهي تناسب سياق انتظار الباص. غير أن استعماله للكلمة يفترض سياقاً مختلفاً تماماً، نعني سياق نقاش إبستيمولوجي. لذلك فإن «فيلسوف اللغة العادية» مثل فتغنشتاين سيدّعي أن الكثير من المناقشات الفلسفية، مثل التي تدور حول الإبستيمولوجيا والريبية هي أمثلة توضيحية،

---

(11) انظر تحليل معضلة آخيل والسلحفاة (Achilles and the Tortoise) في: G. Ryle, *Dilemmas* (London: [n. pb.], 1964).



وبشكل كبير، عن إساءة استعمال الكلمات اليومية في السياقات النظرية فليس لها انتماء إليها. وبالتالي، فإن مسائل فلسفية معقَّدة تنشأ وهي مزيفة في واقع الأمر، لكنها تصدر عن إساءة استعمال اللغة. وكانت النقطة القياسية في هذا السياق متمثّلةً في الزعم بأن التعريفات الأنطولوجية الكلاسيكية إن هي إلاّ إسقاطات للتمييزات اللغوية على الأشياء ـ مثلاً المقولات التي وجدها أرسطو في الأشياء هي في المطاف الأخير تمييزات في اللغة ظُنَّ بشكل ساذج أنها صفات للأشياء، فالتمييز بين الجوهر والصفة على سبيل المثال هو إسقاط على الأشياء للتمييز اللغوي بين المبتدأ والخبر في قواعد اللغة.

بوصفها بهذه الطريقة، وتصبح فلسفة اللغة العادية نوعاً من المذهب الاسمي، غير أنها ليست بتلك البساطة. وكما سوف نرى، بعد قليل، كانت الفكرة المركزية في لعبة اللغة الفتغنشتاينية، والتي بحسبها يكون التعبير الأساسي عن اللغة في أفعال الكلام، هي أن أشكال النطق والأعمال والأشياء تؤلّف كلًّا واحداً، وبذلك يكون التغلّب على التمييز بين اللغة والواقع. فلا معنى في الإصرار على أننا نملك لغةً بتمييزاتها في جهة، وأشياء في جهة أخرى، كما لو أنهما مستقلين إبستيمولوجياً.

الفلسفة التحليلية لا تجاهد «للتشخيص» وحسب، وإنما «للعلاج» أيضاً: إنها تسعى لتوفير «علاج نفسي» لحالة الفوضى اللغوية التي سبَّبتها إساءة استعمالنا للغة العادية. وبالنسبة إلى الفلاسفة التحليليين، مثل فتغنشتاين، قُصِدَت المسائل الميتافيزيقية الكلاسيكية بخاصة بتلك المعالجة النفسية، والنظرة إلى الفلسفة بوصفها علاجاً نفسياً تحتوي على ميلٍ معادٍ للميتافيزيقا. وإلى هذا الحدّ يتفق الفلاسفة التحليليون مع التجريبيين ـ الحسيين المنطقيين. وعندما يعتبر فلاسفة تحليليون مثل فتغنشتاين، الفلسفة ممارسة علاجية نفسية،



فإنهم يعتقدون أيضاً أن الفلسفة لا توفر أجوبةً عن شكل أطروحات ووجهات نظر، فالفلسفة، كعلاج نفسي، تعني أنه يجب فهم الفلسفة بأنها ممارسة ونشاط يحلّ العقد (الفكرية) اللغوية من دون أن تدّعي أي شيء. وهنا نجد قرابةً معينة مع الطريقة السقراطية.

ما يهدف إليه المنهج العلاجي النفسي هو تبيان ما يمكن أن يُقال وما لا يمكن أن يُقال في سياقات لغوية مختلفة. وعموماً نقول إن المنهج يفترض أن الذين يعيشون في مجتمع لغوي يملكون معرفةً ضمنية بقواعد الممارسة اللغوية ذات المعنى في المجتمع ـ ومن دون مثل هذه اللغة يستحيل وجود مجتمع لغوي. وبمعنى ما، يحاول التحليل الفلسفي اللغوي أن يظهر المضمر كاشفاً عبر التحليل والمناقشات عن قواعد الاستعمال اللغوي غير المنطوقة. وهكذا، يمكننا القول إن القواعد الأساسية في اللغة العادية تعمل كمحكمة استئناف، أي: يكون للتعابير اللغوية معنى عندما تتفق مع القواعد الأساسية الموجودة. غير أن السؤال هو: كيف لنا أن نقرّر من هو المصيب في حالة الاختلافات حول القواعد الأساسية؟ ونحن لا نقدر أن نكتشف ذلك إلاّ بالإشارة من جديد إلى الاستعمال: فالقول «العدد سبعة أخضر» لا معنى له في اللغة العادية لأنه ينتهك القاعدة الأساسية والتي تفيد أنه لا يمكن حَمْل اللون على الأعداد. واللامعنى الذي نختبره في هذا المنطوق يشير إلى تلك القاعدة الأساسية.

في كتابه أبحاث فلسفية (*Philosophical Investigations*) (1953)، حلّل فتغنشتاين اللغة بوصفها شيئاً ذا رابطة داخلية بنشاطاتنا المختلفة، أي: اللغة مغروسة في الألعاب اللغوية، أي في السياقات العملية الواقعية، حيث اللغة والاستعمال يشكلان وحدة في لعبة لغوية مثل شراء خمس تفاحات حمراء من بقّالة، أو طلب دعائم وكتل حجرية من موقع بناء ـ لا توجد علاقة خارجية بين الأشياء



واللغة، فالظواهر كما توجد في اللعبة اللغوية هذه، لا يمكن وصفها وصفاً مُرْضياً إلاّ بواسطة تصورات في اللعبة، وتكتسب التصورات معناها من الظواهر كما تظهر في تلك اللعبة.

ويشكلٍ عام تتوافق الألعاب اللغوية المختلفة وتتزامن. وقد تكون قواعد الألعاب اللغوية خاصة بلعبة لغوية واحدة، أو تكون مشتركة بين ألعاب لغوية مختلفة. لذا قد يكون للتعبير اللغوي معنى مشترك في ألعاب لغوية مختلفة. وفي مثل هذه الحالات نتكلم على تشابه عائلي، أي: لا وجود لهوية مشتركة واحدة وواضحة التعريف في الألعاب اللغوية المختلفة، لكننا نظل قادرين على التعرّف إلى سماتٍ مشتركة معينة (كما هي الحال بين أعضاء الأسرة).

اعتقد فتغنشتاين أنه قادر على تبيان أن اللغة مغروسة في مثل تلك النشاطات المتعدِّدة من دون أن يزعم بأنه يستعمل لعبة لغوية من مرتبة أعلى ويكون هدفها جميع الألعاب اللغوية الأخرى. ورفض فكرة لعبة لغوية من مرتبة أعلى تمثِّل إطاراً للفهم مشتركاً بين جميع الألعاب اللغوية في الحياة اليومية، بما في ذلك الألعاب اللغوية الخاصة بالعلوم.

ومن جهة أخرى، طوّر أحد أتباع فتغنشتاين، وهو بيتر فنش، فلسفة علم اجتماعي بتوظيفه نظرية الألعاب اللغوية نقطة انطلاق[12]. ففهم المجتمع يشبه فهم مجموعة من الألعاب اللغوية. وفهم لعبة لغوية هو فهم اللعبة على أساس تصوراتها وقواعدها الخاصة بها. ونحن لا نستطيع أن نستعمل تصورات وقواعد أخرى، مثل الشرح العلّي للأفعال الكلامية. وهكذا، كان فنش مناصراً لعلم اجتماعي

---

(12) P. Winch, *The Idea of a Social Science* (London: [n. pb.], 1958).



مبني على الفهم، لا على الشرح العلّي. واقترح نظرية ألعاب لغوية لها وضعية النظرة ذات المرتبة الأعلى، أي ميتا ـ نظرية (Metatheory) بالنسبة إلى الألعاب اللغوية المختلفة.

أيُّ معنى يكون للقواعد الأساسية للألعاب اللغوية عندما يمكننا الاستغناء عنها، وأيّ معنى يكون لها عندما لا يمكننا الاستغناء عنها؟ إذا كنا نعتقد بوجود قواعد أساسية معينة تشكل بصورة ضرورية جزءاً من جميع الألعاب اللغوية ـ بحيث لا يمكننا تجنّب تلك القواعد أو الاستغناء عنها، إلاّ أننا نستطيع تحليلها ومناقشتها ونحن نستعملها. فإن ما نحصل عليه هو نوع من الفلسفة اللغوية الترانسندنتالية. هناك قواعد مشتركة أو مبادئ معينة لا مهرب منها في اللغة. قواعد لا بدّ منها للمعنى اللغوي بوجهٍ عام، وتؤلّف معياراً أخيراً لكل معنى لغوي. وإذا كان الأمر كذلك، تكون لدينا شروط أساسية مشتركة معينة للمعنى اللغوي عموماً.

وهناك فلاسفة تحليليون آخرون، مثل جيلبيرت رايل (1900 ـ 1976)، استعملوا التحليل اللغوي بطريقة بنّاءة أكثر[13]. فإذا أوضحنا كيف تترابط تصوراتنا بطرق ذات معنى ومختلفة فسوف نرى بوضوح أكبر ما هي اللغة وما تكون الظواهر فعلياً. والمنهج يقضي بأن نحدّد، عبر تجارب فكرية تحليلية، ما هي التصورات المرتبط واحدها بالآخر ارتباطاً داخلياً، وما هي التصورات التي لا تترابط (وتكون النتيجة وجود اللامعنى عندما يترابط مثل تلك التصورات). وهكذا نجد أن تصوّر الفعل مرتبط ارتباطاً ضرورياً بتصوري الفاعل والقصد، في حين أن مفاهيم العدد لا يمكن ربطها بمحمولات لونية.

---

(13) G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949) (London: [n. pb.], 1990).



نجد عند بعض الفلاسفة التحليليين، مثل رايل، أن التعبير عن الميل المضاد للميتافيزيقا أقل، ويصير التحليل وسيلة للحصول على بصيرة في المسائل الكلاسيكية، مثل مسألة ما هو الفعل أو ما هو الفاعل أو الشخص[14].

إذا كانت شروط المعنى مرتبطة باستعمال اللغة، عندئذٍ يكون السؤال: ما العلاقة بين اللغة ومستعملها؟ أليست اللغة مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بمستعملها الإنسان؟ وفضلاً عن ذلك، ألا تتضمن اللغة ما له علاقة بما بين الذوات وبما هو اجتماعي ـ تاريخي؟ أليست اللغة شيئاً يرثه من يستعملها، ويتعرّف إليه من الآخرين وعبرهم؟ هذه المسائل ذات الصلة بالعلاقة الداخلية بالإنسان المتكلم والعارف، وأيضاً بالمجتمع التاريخي والاجتماعي، تتعدّى المقاربة الدلالية، وتقودنا في اتجاه تحليل الفعل الكلامي والمذهب الظواهري والوجودية.

فلسفة اللغة العادية ونظرية الفعل الكلامي ـ أوستن وسيرل

نشأت المدرسة المعروفة بفلسفة اللغة العادية في بريطانيا في الثلاثينيات (1930) كحركة مضادة للوضعية المنطقية. ففي حين استمدّ الوضعيون المنطقيون وحيهم من المنطق الصوري ومن لغة علم الفيزياء الحديث الرياضياتية، نجد مناصري فلسفة اللغة العادية يؤكدون تحليل الوفرة من التعابير الموجودة في اللغة اليومية[15]. وقد نميّز بين مجموعات مختلفة داخل فلسفة اللغة العادية:

---

(14) Stuart Hampshire, *Thought and Action* (1959) (London: [n. pb.], 1960), and Peter E. Strawson, *Individuals* (1959), (New York: [n. pb.], 1963).

(15) يمكن، بهذا المعنى، أن يُقال إن اللغة ذات الصيغ الرياضياتية صارت «مثالية».



1 ـ الفلسفة العادية (Common-Sense)، ومثَّلها جورج إدوارد مور قبل سواه.

2 ـ مدرسة كامبردج التي شملت فتغنشتاين (في مرحلته الأخيرة)، وجون وزدوم (John Wisdom)، ونورمان مالكولم (Norman Malcolm).

3 ـ مدرسة أوكسفورد، وشملت جيلبيرت رايل، وستيوارت هامبشاير، وبيتر ف. ستراوسون (Peter F. Strawson)، وستيفن تولمن (Stephen Toulmin)، وجون ل. أوستن (John L. Austin).

وكان المشترك بين هذه المجموعات هو تحليل اللغة اليومية كمنطلق لنقد اللغة التي أضفي عليها شكل مثالي، والتي تستعمل في العلوم التجريبية ـ الحسية المصاغة بلغة الرياضيات، واللغة المثالية التي يستخدمها الفلاسفة المتأثرون بالمنطق الصوري. وقد دافع فلاسفة **اللغة العادية** عن اللغة اليومية **واللغة العمومية** (انظر الموازاة مع المذهب الظواهري).

انتقد جون ل. أوستن (1911 ـ 1960) من خلال تحليل متأنٍّ لاستعمال اللغة العمومية الفلاسفةَ الذي قالوا ما اعتبره ادعاءات متعجرفة ومبهمة (انظر التوضيح اللغوي الذي وضعه جون لوك). وهكذا، صاغ أوستن عبر إشارته إلى الرؤية الموجودة في اللغة اليومية نقداً شاكاً بالميتافيزيقا وبالوضعية المنطقية، وحاول في الوقت ذاته تفنيد الريبية (النظرية) الفلسفية. وميّز أوستن بين الجمل الوصفية(*) (التي لا تدل على القيام بعمل (Constative)) وما يمكن أن نسميه الجمل التنفيذية (التي تعبر عن القيام بعمل).

(*) الجملة الوصفية (Constative) عند أوستن تعني الجملة التي تعبر عن حالات رغبة أو أمر أو خطة، وليس عن القيام بأي منها، فالجملة: «آمل أن أزوركم» جملة وصفية، في حين أن الجملة: «أنا ذاهب وفي طريقي لزيارتكم» جملة تنفيذية (Performative).



والجملة: «أنا أسير»، جملة وصفية، إنها تذكر شيئاً. أما الجملة: «أنا أعِدُ. . .» فهي جملة لكنها، في الوقت نفسه، فعل، فالجملة تؤدي عملاً[16]. وإذا قال محافظ المدينة في احتفال رسمي «أسمّي هذا الشارع State Drive»، فهو، أو هي، لا يكون واصفاً، وإنما يكون مؤدياً عملاً، نعني تسمية الشارع (وهذا يتحقق ما ظلّ كل شيء منفَّذاً كما يجب أن يُنفَّذ، أي إن البروتوكول انطبق على الاحتفال). وبهذه الطريقة ركَّز أوستن على العلاقة بين مستعملي اللغة والتعبير اللغوي وعلى السياق الاجتماعي الذي يعبر مستعملو اللغة في وسطه عن أنفسهم. يمكن بحث العلاقة بين مستعملي اللغة والتعبير اللغوي بطريقة بسيكولوجية. غير أن المسألة عند أوستن كانت مسألة تحليل فلسفي. وغالباً ما يُدعى البحث الذي يتناول العلاقة بين مستعمل اللغة والتعبير اللغوي «براغماتياً»، بينما يدعى البحث في بنية اللغة «علم بناء الجملة أو الإعراب» (Syntax)، ويدعى البحث في محتوى المعنى في اللغة «علم دلالات الألفاظ وتطورها» (Semantics). وعلى أساس مثل هذه المصطلحات كان أوستن معنياً بالبراغماتيات بالمعنى الفلسفي.

وهكذا كان أوستن شخصية رئيسية في التحوّل نحو الفلسفة اللغوية، بما في ذلك فلسفة الفعل الكلامي الذي يُدعى التحول اللغوي (Linguistic Turn) (أو التحول البراغماتي). ولتحليل أفضل وفهم أشمل لأنواع أفعال الكلام المختلفة، قدَّم أوستن أيضاً مخطط تصورات ثلاثي: محتوى فعل الكلام (Locutionary) وتقليدية فعل الكلام (Illocutionary) وسببيّة فعل الكلام (Perlocutionary). وقوة فعل الكلام السببي مرتبطة بالعلاقات السببيّة، فإذا قلت «القنبلة

---

(16) J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: [n. pb.], 1962).



اليدوية الموجودة خلفك قد تنفجر بأي لحظة»، فإن هذا الكلام قد يسبب هرب الآخرين. فبقولي ذاك أنا «أتسبّب» بحصول عمل من جانبهم. لذا، فإن للفعل الكلامي قوة سببيّة. وحتى إذا لم يشرعوا بالركض أظل محذِّرهم بتلفظي بتلك الجملة. وطبقاً للأعراف ذات الصلة بتحذير الآخرين (مما يمكنني من القول إني بريء في حال تضرّر شخص آخر)، كان فعلي الكلامي ناجحاً على الرغم من تجاهلهم رسالتي، فقوة فعل الكلام التقليدي ترتبط بتطبيق التقاليد وليس بآثارها السببيّة. (لاحظ التوازي: عندما أطلق محافظ المدينة اسماً على الشارع فإن ذلك كان طبقاً للتقاليد وليس نتيجة أسباب). أما فعل الكلام ذو المحتوى، فهو يقوم على ما ندعوه بمضمون الادعاء (ما نعبر عنهم). ويمكن لفعل كلامي واحد، بطريق مختلفة، أن يوصف تلك المظاهر الثلاثة[17].

زاد الفيلسوف الأميركي جون ر. سيرل[18] (1932 -) في تطوير نظرية الفعل الكلامي. مبتدئاً من الفكرة التي تفيد أن لأفعال الكلام قوة فعل الكلام التقليدي. حاول سيرل أن يكشف عن قواعد أفعال الكلام الناجحة، أي القواعد «المكوِّنة» (لا «المنظمة») في أفعال الكلام الناجحة. وباختصار نقول إن قواعد لعبة الشطرنج مكوِّنة لحركات اللعبة، لأن أعمال الأفراد في اللعبة والحركات الفردية لا تكون كما كانت إلا بالالتزام بتلك القواعد. غير أن المنع الوارد في الجملة «لا تدخِّن في مكتبك»، لا تنظِّم إلا السلوك الموجود، التدخين أو عدم التدخين، من غير أن يكون شرطاً لوجود تلك

---

(17) أنشأ يورغن هابرماس وطوّر تمييزاً بين المظهر اللاتعبيري والمظهر خلال التعبير في اتجاه نظرية الفعل الكلامي الشاملة التي يكون فيها التمييز بين الفعل التواصلي والفعل الاستراتيجي أساسياً (انظر الفصل 27 من هذا الكتاب).



(18) J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: [n. pb.], 1969).



الأنماط من السلوك. وقواعد الأفعال الكلامية التي حاول سيرل أن يرفع الغطاء عنها هي تلك القائمة، مثلاً، على الحقيقة التي تفيد أن من عادتنا الافتراض أن الناس صادقون، وأن ما يتحدثون عنه موجود، وأن الأدوار والمؤسسات تفيد أن أفعالهم الكلامية ذات معنى. فعدما نسمع محافظ المدينة يقول «أسمّي هذا الشارع State Drive»، فنحن نفترض عادةً أن المحافظ يعني ما يقول أو ما تقول جملته وهو وجود شارع يُراد تسميته، وإن المحافظ كان يؤدي عملاً رسمياً حقيقياً. وعندما تكون الأفعال الكلامية ذات معنى وناجحة في التفاعل بين الناس، فذلك يحصل بسبب مثل تلك القواعد التي غالباً ما نغفل عنها، لكننا نعدّها من المسلّمات عند الكلام وعند الإصغاء، فمثل تلك القواعد الضمنية لأفعال الكلام هي الشروط المكوِّنة للفهم المتبادل في التفاعل اللغوي. ولا شك في أننا نجد في الممارسة جميع أنواع العوامل التي تحول بيننا وبين فهم واحدهما للآخر. ولا ريب في أن واحداً أو أكثر من تلك القواعد ينتهك في أغلب الأحيان عمداً أو من دون عمد. وكما إن الكلام الصادق يسبق الكذب (فلكي يكون الإنسان قادراً على الكذب، على الكاذب أن يفترض أن المصغي يعتقد أنه يقول الصدق)، فإن تلك القواعد تسبب انتهاكها. أما كونها غالباً ما تنتهك، فأمرٌ ليس موضع شك ولا يمكن إنكاره. وفي هذا المقام قدَّم سيرل أيضاً مصطلح «الحقائق المؤسساتية» للدلالة على الشروط الاجتماعية (الحقائق) التي لم تكن لتكون لو لم توضع في أطر مؤسساتية معينة، بما في ذلك قواعد الأفعال الكلامية التي «تؤلف» تلك الشروط (الحقائق)[19].

---

(19) تصور الحقائق الوحشية (Brute Facts) نظيرةٌ لتصور الحقائق المؤسساتية (Institutional facts) أنشأته وطورته: Elizabeth Anscombe, «On Brute Facts,» *Analysis*, vol. 18 (January 1958).



الفنومينولوجيا والوجودية ـ هوسرل وسارتر

ليست الفنومينولوجيا بالمدرسة المتجانسة. وقد طور مؤسسها إدموند هوسرل (1859 ـ 1938) نظريته خلال مجرى حياته. وكان التباين عظيماً بين أولئك الذين غالباً ما قيل إنهم ينتمون إلى المدرسة الظواهرية (الفنومينولوجيا)، مثل مارتن هايدغر (1889 ـ 1976)، وجان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905 ـ 1980)، وموريس ميرلو ـ بونتي (Maurice Merleau-Ponty) (1907 ـ 1961). ويمكن تسمية سارتر، على سبيل المثال، وجودياً. وسنناقش، باختصار بعض نقاط الفنومينولوجيا الرئيسية.

فالفنومينولوجيا (حرفياً نظرية الظواهر) هي مدرسة فلسفية تحاول وصف الأحداث والأعمال كما تظهر، فهي تنتقد الميل الذي يقتصر على قبول ما تصفه العلوم الطبيعية بأنه الحقيقي وحده. تهدف الفنومينولوجيا إلى وصف أشياء الحياة اليومية التي نستعملها، وكما تظهر لنا: فقلم الرصاص الذي أكتب به الآن يوصف كما يظهر في هذا السياق. والفنومينولوجيا تهاجم النظرة التي تفيد أن قلم الرصاص مجموعة من الذرات، ليس إلاّ. ويمكننا بهذا المعنى أن نقول إن هذه المدرسة تهدف إلى إعادة إنشاء العالم بكل تنوعاته ووفرته وبكل صفاته، مقابل التوحيد القياسي ذي البعد الواحد القائم على الفلسفة العلمية. لذا، فإن هذه المدرسة تعارض النظرة التي تقول إن تصوّرات العلم الطبيعي وحدها تدرك الأشياء كما هي في الواقع.

وهنا نرى موازاةً مع تصوّر اللعبة اللغوية الذي وجدناه لدى فلاسفة اللغة العادية، فهناك رُفضت النظرة التي تفيد أن لغة العلم الطبيعي وحدها اللغة الصحيحة، لصالح تقديم تعددية سياقات لغوية مختلفة. والمعنى اللغوي عُرّف بالسياق. الظواهر في الأوصاف الظاهرتية، وليس اللغة بشكل رئيسي، هي التي تحتل الحيِّز الرئيسي.



غير أننا نجد هنا أيضاً نقداً للنظرة المطلقة التي تقول إن تصورات العلم الطبيعي وحدها التصورات الصحيحة، ولكن علينا، في الوقت ذاته، التأكيد أن الفلسفة التحليلية والظاهرتية كليهما لم يعترضا على العلم الطبيعي! فما تمّ نقده هو النظرية الفلسفية المفيدة أن تصورات العلم الطبيعي وحدها التي تصف الواقع.

غالباً ما تصف الفنومينولوجيا النشاطات اليومية البسيطة مثل: طحن القمح، وضع حدوة على قدم حصان، وكتابة رسالة. وغالباً ما نستعمل المصطلح الهوسرلي الذي هو **عالم الحياة** (Lebenswelt)، وهو: العالم الذي نعيش فيه بكل مواده اليومية وأفكاره (الظواهر والعاملون والتعابير اللغوية) كما تظهر للمستعملين. لذا تشكل اللغة في الاستعمال جزءاً من عالم الحياة مثل مستعملي اللغة (انظر التوازي مع الألعاب اللغوية التي ليست مجرد لغوية بالمعنى الدلالاتي أو الإعرابي، وإنما بمعنى براغماتي).

لا تقدم الفنومينولوجيا فكرتها عن عالم الحياة بديلاً عن الأفكار العلمية. غير أن لعالم الحياة الأسبقية، من الوجهة الإبستيمولوجية.

لا تفيد المسألة ببساطة أن العلوم تنشأ تاريخياً من عالم الحياة، بل إن عالم الحياة هو الشرط الإبستيمولوجي المسبّق الذي يجعل النشاط العلمي ممكناً. لذا اعتبر هوسرل الفنومينولوجيا امتداداً للتطور العلمي في التاريخ الأوروبي. والفلسفة كما العلم ملتزمة بالعقلانية غايةً (telos)، ومهمة الفنومينولوجيا هي إلقاء ضوء على مسائل العلم الأساسية وتوضيحها. من هنا وصف هوسرل فلسفته الفنومينولوجية بأنها «علم صارم»، وأنها «فنومينولوجيا ترانسندنتالية» عليها أن توفرّ عوناً في «أزمة العلوم الأوروبية». وتمثل مساعي الخلاص الفنومينولوجية لجهة المظاهر العلمية للعلوم في قدرتها على تقديم عالم الحياة أساساً تكوينياً للمعنى في العلوم لكي لا تغفل العلوم مسألة معرفة متى تحصل، وإلى أين تمضي.



لذلك لا تنحصر مهمة الفنومينولوجيا في وصف الظواهر (الأدوات والمقاصد والزملاء من البشر... إلخ) كما تظهر في سياقات مختلفة. الهدف الأعمق هو اكتشاف الشروط في عالم الحياة التي تجعل العمل الإنساني ممكناً (بما في ذلك النشاط العلمي). الهدف هو اكتشاف الشروط المكوّنة للمعنى والخاصة بالعمل الإنساني والعقلانية. وهكذا، فإن ذلك الهدف يُطلب في الشروط الأساسية التي تجعل عالم الحياة ما هو عليه. (ولنأخذ مثلنا السابق من جديد، نعني مثل لعبة الشطرنج: فقواعد لعبة الشطرنج هي المكوّنة لمعنى مختلف حركات اللعبة المفيدة والمضرّة، فمن دون تلك القواعد لا يكون معنى للكلام على الحركات في اللعبة). وبهذا المعنى نجد هنا، كما عند فلاسفة الفعل الكلامي، حجة فلسفية ترانسندنتالية معينة. غير أن هذه فلسفة ترانسندنتالية تبحث عن شروط مسبقة متنوعة للمتّحد الاجتماعي اللغوي العملي، وليست فلسفة ترانسندنتالية بالمعنى الكَنْتي الدقيق، ذات الشروط المسبقة الثابتة المغروسة في كل شخص.

وهكذا نرى أن توضيح البُنى في عالم الحياة له هدف إبستيمولوجي، فمن المهم أن يكون عالم الحياة عملياً، وله مهمات ذات أهداف وأعمال منظمة بمعايير. والمسائل الإبستيمولوجية تُناقش بمفردات الفعل (Action) (مهّمات وعمل وتفاعل)، وليس بمفردات التجربة الحسية السلبية، كما هي الحال عند بيركلي. وقد فهمت رؤيتنا المتبصرة عما نفعل بأنها أساسية. ولا يمكن اختزال هذه الرؤية المتبصِّرة إلى انطباعات حسية بسيطة. على سبيل المثال عندما أقطع الخشب أعرف بشكل غريزي أن ما أفعله وما أعرفه مثلاً عن حركات ذراعي لا يكون بالنظر إلى ذراعي، كما لو أنها شيء ليلاحظ. بطبيعة الحال، أنا أنظر إلى ذراعي عندما أقطع الخشب، ولكن رؤيتي للذراع جزء من سياق عملٍ تكون فيه ملاحظة حركة ذراعي مختلفةً



عن ملاحظتها عندما أنظر إلى ذراعي كشيء غريب.

إن حقيقة بداية الفنومينولوجيا بدايةً إبستيمولوجيةً من أعمالنا اليومية وليس من الانطباعات الحسية السلبية أو من الفكر المحض تعني أن المسائل ذات الصلة بالعلاقة بين الذات والموضوع، وبتصورات الأشياء والهوية الشخصية، كان لها انعطاف فريد في الفنومينولوجيا. وبوصفنا أشخاصاً فاعلين، فإن علاقتنا بتلك النشاطات مباشرة، فلا وجود لانقسام ثنائي مطلق بين الذات والموضوع. وتكشف الظواهر عن نفسها كما هي في وضع معين، وكما تكون، ووعي الفاعل في زمن حصول الفعل يؤمّن استمرارية الفاعل وهويته. والأوصاف الفنومينولوجية التي تبدأ من الفعل تهم العلوم الاجتماعية ومناقشاتها الأساسية، تعني: أننا في التحليلات الفنومينولوجية لسياقات الحياة المبنية على تصوّر الفعل وتصورات ذات صلة، مثل تصور القصد والفاعل وشريك الفاعل وأهداف الفعل، تهدف إلى تقديم ميدان الفعل بمفردات المقولات التي يستعملها الفاعل. لذا فإن الفنومينولوجيا ذات علاقة وثيقة بأسلوب الفهم في البحث الاجتماعي، مقابل أسلوب الشرح. وينسجم هذا مع تحليل فنش للمجتمع بحسب نموذج اللعبة اللغوية.

غير أن الفنومينولوجيا تهدف، وكما سبق وذكرنا، إلى إيجاد العناصر التي تؤلّف المعنى وليس مجرد وصف للوضع. لذلك من الأهمية بمكان أن نكون واعين بالمستوى المنطقي الذي نكون فيه في أي وقت. على سبيل المثال، عندما ناقش سارتر الحرية في كتابه الكينونة والعدم(٥) (*L'être et le néant*) (*Being and Nothingness*) (1943)، تصوّر للحرية معنى تكوينياً وللحرية وضعية منطقية كونها

(٥) صدرت ترجمته العربية عن المنظمة العربية للترجمة.



شرطاً ضرورياً للفعل، أي أن تفعل معناه أن تفعل عن قصدٍ ووعيٍ، بمعنى أو بآخر، فالفعل يفترض أن نرى أنه كان يمكن أن يكوُن الموقف مختلفاً عما هو عليه في الواقع، وأن هناك بديلاً لما هو معطى، بديلاً ممكناً قد نأمل بتحقيقه بواسطة سلسلة معينة من الأفعال. وبكلمات أخرى نقول إن العمل يفوق المعطى. الفعل «ينفي» المعطى. في ضوء واقع آخر، وبهذا المعنى، يفوق الممكن الواقعي. فما هو ممكن هو الذي لم يصبح واقعياً، لكن يمكن تحويله إلى واقع بالفعل. وإذا لم نرَ أن الموقف حولنا يمكن أن يكون مختلفاً بشكل أو بآخر، نتيجة جهودنا، فإننا سنعجز عن الفعل. ذلك النفي القصدي الممكن «للمعطى» يدل على الحرية، شرطاً للفعل. لذا، فإن الحرية تكوّن الفعل. وبفضل الحرية، بذلك المعنى، يكون الفعل ممكناً.

وعلى كل حال، في الوقت نفسه رأى سارتر أنه يمكن للبشر أن يفقدوا حريتهم. فكيف يمكن ذلك حين تكون الحرية عنصراً أساسياً ومكوّناً فينا؟ والجواب هو أن الحرية الأساسية التي نملكها دائماً، بشكل مستتر، يمكن فقدها في مواقف معينة إذا لم ندرك أن الموقف يمكن تغييره، ويجب أن يحدثوا التغيير. حالتئذٍ نرى أنفسنا نوعاً من الأشياء عاجزين عن الفعل، وتكون النتيجة عدم تحقق الحرية، بذلك النحو يمكن فقدان الحرية. غير أن الحرية بوصفها صفة جوهرية للبشر فهي موجودة بشكل خفي، حتى في تلك الحالات.

ناقشنا حتى الآن الفنومينولوجيا من حيث صلتها بالإبستيمولوجيا ونظرية الفعل. غير أنه كان للفنومينولوجيا ثمارها في الفن والأدب لأنها أعادت الصفات لعالمنا: فنحن يمكننا من جديد مناقشة الظواهر في امتلائها النوعي بمشروعية، سواء أكانت الظاهرة إحدى قصائد



نيرفال (Nerval)، أو إحدى لوحات فان غوغ (Van Gogh). وقد عملت الفنومينولوجيا، في البحث الأدبي كعلم تأويلي، مثل الهيرمينوطيقا (Hermeneutics).

في كتاب لاحق، وهو **نقد العقل الديالكتيكي** (*Critique of Dialectical Reason*) (1960)، ناقش سارتر العلاقة بين نظريته الفنومينولوجية السابقة والماركسية: فحاول بادئاً من النشاطات الفردية بتجاوزٍ ديالكتيكي أن يصل إلى نظرية عن الكل الاجتماعي - التاريخي. وكانت نظريته التي تصف كيف تعيّن البُنى المصنوعة الشوارع والمنازل والسلالم والأسواق... إلخ، ميادينُ فعلِنا مهمةً في هذا المقام، فتلك البُنى هي وسائط مادية بين البشر، وبين البشر والمتَّحد الاجتماعي، وإلاّ فإن التشكيل الاجتماعي يمثّل مثل عامل «وسيط» وتعبِّر **المجموعة** عن فعلٍ عفوي مشترك لتحقيق أهداف مشتركة، بينما نجد أن الأفراح في ما يسميه سارتر **السلسلة** (Series) تشكل جزءاً من تجمّع عديم الاتصالات والمجتمع (كحالة في صف للباص)، ولكي نتخلّص من وضعنا الاغترابي علينا أن نفّعل أنفسنا في «المجموعة»، ونتجاوز الأوضاع التي يؤدي فيها مجموع أفعالنا الفردية إلى نتائج غير مقصودة. كما يكون الفعل العاقل للمزارع عندما تسقط الأشجار ويؤدي ذلك إلى انقراض الغابات من دون حكمة، وإلى كارثة طبيعية. علينا محاولة تجنّب أن يكون لمردود أفعالنا الخاصة نتائج غير مرجوة، وهنا يتكلم سارتر على النهاية المضادّة.

حاول سارتر الذي دافع في كتاب **الكينونة والعدم** عن وجهة نظر فردية أن يطوِّر في ما بعد، نوعاً من الفلسفة الماركسية للتوسّط المعقول بين الفرد والمجتمع، فقال إن هيغل، بتصوره للكليّة، كان مصيباً بالمقارنة مع كيركيغارد، وأن كيركيغارد بتصوره «للواحد



الفريد» كان مصيباً بالمقارنة مع هيغل. وحصل توسّط بين التصورين بواسطة نسخة سارتر عن ماركس. وهنا أكّد سارتر على الأسرة ـ أي الوسط الذي تجري فيه عملية تفاعل الطفل الاجتماعي الأولى والشعور بالفردية معتبراً إيّاها الوسيط بين الكليّ والجزئي.

غالباً ما قال إن سارتر وجودي (Existentialist)، غير أن الوجودية ليست مدرسة فلسفية بمعنى دقيق، فالمصطلح يُطبق على مفكرين متعارضين مثل الكاثوليكي غبريال مارسيل (Gabriel Marcel)، والملحد جان بول سارتر، والنسوية سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir)، والدائي (Deist) كارل ياسبرز (Karl Jaspers)، وفيلسوف الوجود مارتن هايدغر. غير أننا نستطيع باستعمالنا عبارة فتغنشتاين أن نقول بوجود تشابه أسروي معين. أما جذور هذه الطريقة في التفكير فتعود إلى كيركيغارد وباسكال وأوغسطين وسقراط. ويمكن رؤية التشابه الأسروي في طريقة نفوذ هؤلاء المفكرين إلى داخل الوجود الإنساني بوصفه فرداً متناهياً وفانياً، وغالباً ما يكون مأسوياً وغاصّاً بالمفارقات في حياة غير مكتملة يكون الوعي الذاتي فيها أساسياً وثابتاً، فالسّمة الأساسية للفلسفة الوجودية تمثل في النظرة التي تفيد أن علينا جميعاً التفكير ملياً في حياتنا الخاصة. في مثل هذا التفكير الوجودي، حيث نكون عارفين معرفة شخصية بموتنا أيضاً. نحن نثار، ونولد من جديد بوعي يسبر أعماقاً بشكل أعظم وإذا لم نتمكن من إيجاد جوابٍ عما سمّاه دوستويفسكي (Dostoyevsky) «الأسئلة الملعونة»، وهي: من أين أتينا؟ ما نحن؟ وإلى أين نذهب؟ فإننا سنظل محتفظين بهذا الوعي بفرادة الوجود الانسيابي، لهيب الحياة المحض. وكما وصف الحال المؤلف النرويجي أرنيه غاربورغ (Arne Garborg): الحياة هي «بلا دافع بشكل تام، ومضادة للعقل بشكل كامل، وهي مجرد مسلّمة،



لكنها مسلّمة ذات طاقة لا يمكننا تجنبها، مسلّمة عالية ترفض الشرعنة، وذات سيادة، حتى أننا عندما ننكرها نخضع لقوانينها ونزواتها في كل خيط من وجودنا»[20].

هنا سنذكر أشياء قليلة عن الآراء الوجودية لسارتر، وبخاصة كما تمّ التعبير عنها في كتاب **الوجودية والإنسانية** (*Existentialism and Humanism*)، فقد رأى سارتر أن «الوجود يسبق الماهية» عند البشر، وعنى بذلك عدم وجود معايير، ولا «أفكار مقدّسة» من زرع الخالق تصف لنا ما يجب أن نفعل بحياتنا، فنحن أحرار بمعنى عدم وجود معايير أو قواعد موضوعية (قارن الفرق بين هذا المفهوم للحرية المبني على الافتقار إلى المعايير ومفهوم الحرية كشرط للفعل في كتاب **الكينونة والعدم**). ويمكننا أن نستخدم المثل التوضيحي التالي لتوضيح وجهة نظر سارتر: مثلنا مثل ممثلين وجدوا أنفسهم، بشكل مفاجئ، على المسرح وفي وسط أداء مسرحي، ولكن من دون نصّ مكتوب، ومن دون معرفة اسم المسرحية أو الدور الذي يلعبونه، ومن دون أن يعرفوا ما يفعلون أو يقولون. بلى، ومن دون أن يعرفوا ما إذا كان للمسرحية مؤلف، وما إذا كانت جديّة أم هزلية. علينا بشكل **شخصي** أن نقرّر **أن نكون** شيئاً، أو شيئاً آخر، أن نكون أشراراً أو أبطالاً، سخفاء أو مأساويين، أو يمكننا أن نخرج حالاً هكذا وببساطة. غير أن ذلك اختيار دور أيضاً، وذلك الاختيار يحصل من دون معرفتنا عمّ كان الأداء المسرحي.

ذلك يصف كيف أننا غاطسون في الوجود، فنحن نوجد ونجد أنفسنا هنا أحراراً لعدم وجود قواعد، وعلينا أن نقرّر لأنفسنا،

---

(20) «Arne Garborg,» in: Arne Garbor, Johannes Andreasson Dale and Rolv Thesen, *Tankar og utsyn*, Translated by R. W. ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]).



ونعرِّف أنفسنا بأي نوعٍ من الأشخاص سنكون، فالماهية (التعريف) تتبع الوجود (وهو أننا موجودون قبل أي شيء).

الاختيار مهم في نسخة سارتر عن الوجودية، ولا يعني ذلك اختيار الأشياء بواسطة معيار، وإنما «اختيار» المعيار، واختيار أنفسنا، كل واحد منا، شخصاً. غير أنه لا يمكن الدفاع عقلياً عن مثل هذا الاختيار لوضعٍ أساسي عند سارتر. على النقيض، فمحاولات للدفاع كلها عن وضع ينبغي أن تبدأ من شيء، إلاّ أن الاختيار هنا هو نقطة البداية ذاتها. لذا هناك اعتباطية في الاختيار. وهذا الاختيار الأساسي نقوم به وحدنا، حتى لو طلبنا نصحاً فإننا نكون قد اخترنا السؤال عن النصيحة واخترنا كيف نفسّر النصيحة، وأن نتبع النصيحة أو لا نتبعها. وبهذا المعنى يمثّل الاختيار قراراً، شيئاً اعتباطياً. ويمكننا أن نختار المذهب الغيري، أو مذهب الأنانية، أو الشيوعية، أو الفاشية. ولا يمكن إنشاء الاختيار إنشاءً عقلياً (انظر التوازي مع بوبر) غير أننا نقول إننا في الوقت ذاته، وطبقاً لسارتر، ـ وبما يكفي من الإثارة: نحن، أفراداً نظل نختار بالنيابة عن كل واحد. وهنا نجد فكرة كَنْتية، وهي: كلية معيار الفعل.

ويمكن أن نتابع فنسأل: هل نحن أسياد بحيث نستطيع أن نعيِّن هويتنا بتلك الطريقة؟ ألسنا مرتبطين بالمجتمع بشكل حيوي عبر التفاعل الاجتماعي، ومن خلال الاعتراف المتبادل في مراحل الحياة الأخيرة، وعبر عالم العمل الضروري الموضوعي، وبواسطة اللغة؟ يبدو أن هناك مثل هذه الإشكالية في العلاقة بين الفرد والمجتمع كما هي متصوَّرة في وجوديّة سارتر.

مسألة الهوية مركزية في الوجودية: والسؤال الأساسي هو: من أكون؟ اعتقد سارتر أننا، وبشكل مبدئي، أحرار بتحديد هويتنا، فلا وجود لنصّ مكتوب يعيِّن أدوارنا! ولا وجود «للماهيّة» تخبرنا عمَّن



نكون، وما ينبغي أن نكون. كلنا أحرار، وكلنا نتحمل مسؤولية إيجاد جواب، صنع جواب، عن هذا اللغز الوجودي.

ورث سارتر مسألة الهوية والاعتراف من هيغل الذي رأى مسألة الهوية مسألة علاقة بين الذوات: وعندما تلتقي ذاتان، ينشأ صراع على الاعتراف، صراع لتحديد كيف يتبادلان النظر إلى نفسيهما وإحداهما إلى الآخر. وهذا الصراع «روحي» بمعنى أنه ليس بشكل رئيسي صراعاً على أشياء مادية، وإنما هو صراع على الاعتراف المتبادل. ومع ذلك هو بالنسبة إلى هيغل صراع حياة وموت، فمسألة ما نكون بالنسبة إلى الآخرين مسألة حيوية لنا. وفضلاً عن ذلك كانت، بحسب نظرة هيغل، مسألة الاعتراف بنا كمتفوقين أو دونيين. إنه صراع هدفه تحديد من هو «السيّد» ومن هو «العبد» ـ وقد ربط هيغل أيضاً هذه المراكز بالأحوال المادية، وايضاً، أي: على العبد أن يعمل للسيد تحت طائلة الموت.

إذاً، تصوُّر هيغل الهوية الإنسانية أن فهمنا لأنفسنا وفهمنا للآخر(ين) على أنه نتاجُ غير حصين وسريع التأثر بعملية اجتماعية ـ بسيكولوجية مستمرة، فالهوية ليست شيئاً نملكه، مثلها مثل لون الشعر أو التركيب الجيني، وإنما هي شيء نكتسبه عبر عملية مليئة بالتوتر بين الذوات، وهي شيء يمكن تحديه من جديد بشكل لامتناهٍ، فنحن لسنا سريعي التأثر بالأشياء المادية، وبما له علاقة بالمرض والموت وحدهما، ولكن، أيضاً، بوصفنا كائنات اجتماعية، بما له علاقة بتعريف الآخرين لهويتنا وإعادة تعريفهم لها.

غير أننا بالتظاهر بأن هويتنا هي مجرد نتاج طبيعي فإننا سنقدم لأنفسنا وللآخرين الانطباع بأن تلك الهوية ذات التعريف الاجتماعي ثابتة مثلها مثل ظواهر طبيعية أخرى، فيقال إن العبد عبد بالطبيعة والسيد سيد بالطبيعة أو بفضل نعمة الله، وليس نتيجة لعبة قوى



اجتماعية يمكن مبدئياً ودائماً، إعادة تعريفها بطريقة جديدة ومختلفة. وهكذا، قد يرى النبيل نفسه سيّداً بالطبيعة، ويرى الخادم نفسه عبداً بالطبيعة أيضاً، كشيء ثابت وإلى الأبد. لذا فإن النبيل والخادم كليهما يقضيان على الأطروحة التي تقول إن المرتبة الاجتماعية هي في الواقع محدَّدة اجتماعياً عن طريق الفهم المتبادل الذي يمكن أن يتغير. هكذا نفسِّر نقطة هيغل. وتلك أنواع التأويلات التي ورثها سارتر من هيغل. وقد اعتبر سارتر مثل ذلك التبرير مثلاً على «إيمان شيء» أي خداعاً للذات؛ الفشل في تحمل المسؤولية الوجودية عن حياتنا، وفي الإجابة عن السؤال مَن نكون. غير أن ذلك جزء من الصراع عند سارتر، وأيضاً عند هيغل: كان سارتر يدرك بشكل دائم وجود صراع قوة عندما يواجه إنسانان أحدهما الآخر: مَن يسيطر؟ ومن يحدِّد علاقتهما؟

وحتى في حالة وجود أشكال من الفهم المتبادل والهوية غير المتكافئة، فإن الطرفين موجودان، وكلاهما يقبل عدم المساواة، فالمسألة مسألة علاقة تبادلية. ولا نتمكن من أن تكون لنا الهوية التي نريدها من دون قبول الآخرين. لذلك، ولأننا على وجه التحديد، نعتمد على ما هي أفكار الآخرين عنا يكون الصراع محتوماً. أفكار الهوية الاجتماعية هذه تمثِّل انتقالاً بين النظرية والممارسة، بمعنى أن هذه الأفكار تدل على الكيفية التي يمكن أن نفهم بها عدم المساواة في العلاقات الاجتماعية، وبالتالي كيف نحاول إعادة تعريف هذه العلاقات. النظرية تؤثِّر وتشرعن الفعل السياسي.

وقد تبنَّت تلك الأفكار جماعات شعرت بأنها كانت مقموعة مثلها مثل الشعوب الأصلية، في الصراع المضاد للاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية (مثل فرانتز فانون (Frantz Fanon)). كما كانت تلك الأفكار مصدر إلهامٍ لحركة التحرر النسوية الناشئة بعد



الحرب العالمية الثانية عندما كانت سيمون دو بوفوار إحدى ممثلاتها الرئيسيات الأوائل.

الهويّة والاعتراف ـ سيمون دو بوفوار والفلسفة النسوية

ترعرعت سيمون دو بوفوار (1908 ـ 1986) في وسط بورجوازي تقليدي في فرنسا، حيث لم تكن النساء قد حصلن على حقوق التصويت العامة إلا بعد الحرب العالمية الأولى، يوم كانت قد قاربت الأربعين عاماً من العمر. كما صارت عضواً في وقتٍ مبكّر في الحلقة الوجودية الراديكالية مع سارتر. وخلال حقبه الاضطراب تلك ركّزت دو بوفوار اهتمامها على الدور الاجتماعي اللامتساوي المفروض على النساء كجماعةٍ، ففي ذلك المجتمع: عُرّفت النساء بأنهن الآخر نسبة إلى الرجال. وكانت نظرة الذّكر هي التي تعرّف الرجال والنساء كليهما، وهي التي عرّفت النساء بأنهن «الجنس الآخر». وقد عمّ إدراك الذكر لنفسه وإدراكه «للآخر». وهكذا عُرّفت النساء بأنهن طبقة ثانية، وعُلّمنَ أن يقبلن تلك النظرة عن أنفسهن وتلك النظرة عن الرجال. وكانت النتيجة أن هوية النساء لم تكن صحيحة.

فُهِمَ ذلك التعريف الاجتماعي، وبالتالي شُرعنَ على أنه موجود في الطبيعة. أما بالنسبة إلى وجودية مثل دو بوفوار فكان ذلك بمثابة إساءة تثير الغضب، لأن البشر في نظر الوجوديين يُعرّفون بالحرية بشكل رئيسي، الحرية بأن يقرروا بصورة شخصية مَن سيكونون. أما النساء فهنَّ مجموعة لهنَّ حرية أقل في تشكيل حياتهن الخاصة، حيث أُعتبرت الحرية بِمةً أساسية وقيمة أساسية للوجود الإنساني. وعرّفت النساء «جنساً آخر»، وعُدَّ ذلك الدور من تحديد الطبيعة بشكلٍ نهائي.



لإعادة تحديد نموذج الدور ذاك، علينا أن نقرِّر أنه مسألة تعريفات اجتماعية، لا مسألة طبيعية، وبعد ذلك علينا، بجهود نظرية وعملية، أن نجعل أفراد الفريقين، الرجال، والنساء، يفهمون أنفسهم والآخر بطريقة جديدة أكثر إنصافاً. وكان شغل دو بوفوار الشاغل على مدى حياتها التعاطي مع هذا الموضوع بمفردات النظرية والممارسة، وبلغة الفلسفة والأدب كليهما. فقد كرَّست حياتها لتأليف الكتب والمقالات الفلسفية بغية التوضيح، والكتابات الأدبية لتضفي مادة محدودة على الموضوع. وباعتبارها من نخبة المفكرين، كانت دو بوفوار ناشطة سياسياً أيضاً، وبخاصة في الميدان الثقافي، حيث كان الصراع للاعتراف وللهوية دائراً. غير أنها دعمت أيضاً قضايا عملية مثل حق المرأة في أن تكون حرة في أن لا تحمل من زواجها، وتظل بلا أطفال، إذا اختارت ذلك. وهنا كان دعمها لحق المرأة في الإجهاض مركزياً. والإكراه البيولوجي الذي تخضع له حياة الإنسان له علاقة حُبلى بالتوتر بالتأكيد الوجودي لحريتنا الأساسية. ومثلها مثل سارتر، اختارت دو بوفوار شخصياً أن تقلِّل من ذلك «الإكراه الطبيعي» بأن لا يكون لها أطفال.

كان هدف دو بوفوار المساواة في نواحٍ عديدو. فعلى الرجال والنساء أن يتبادلوا الاعتراف بأنهم متساوون. ولا يعني ذلك أن الجميع متشابهون، وأن لا وجود لأساليب حياة فردية متنوعة. غير أن القمع العمومي للنساء يجب الاعتراض عليه. وعلى كل حال، هناك طريقة أخرى لإعادة تأويل أدوار النساء وهويّاتهن، فقد ترى أن الصراع ليس ممكناً، وليس مرغوباً للمساواة في فهم متبادل. وقد نرى أن الرجال والنساء مختلفون، وأنهم يفهمون أنفسهم والآخرين بطرقٍ مختلفة. لذلك فإن الاعتقاد بأنهم، وفي أي نقطة، سيعترفون بأنهم البشر أنفسهم، هو وهم. قد يعترفون بأنهم متساوون، لكنهم



مختلفون بشكل أساسي، فكل من الرجال والنساء هو «الآخر» بالنسبة إلى الآخر. ذلك هو الواقع، وذلك ما يجب أن يكون، وذلك الاعتراف المليئ بالتوتر ومن دون فهم مشترك متبادل كامل، قد ينحل ليصير رفضاً وظلماً. وهو ما أصابَ النساء تقليدياً، وذلك ما لا بد من تصحيحه. غير أن الهدف لا يمكن أن يكون فهماً مشتركاً متبادلاً كاملاً ومساواة، وينبغي أن لا تكون كذلك: لا بدّ من أن يكون هناك مساواة من النواحي القانونية والاجتماعية والمادية. إما بالنسبة إلى المساواة في الهوية، أي الفهم المتبادل والاعتراف بالجنسين، فمن الأهمية بمكان أن يكون هناك إدراك أن ذلك لا يمكن تحقيقه تحقيقاً كاملاً، ويجب أن لا تكون هناك محاولة لحصوله. كان ذلك الموقف الذي طوّرته الفنومينولوجية النسوية لوسي إريغاري (Luce Irigaray) (1932 ـ)، فقد ناقشت على أساس فلسفة اللغة والتحليل النفسي، لتقول إن الرجال والنساء مختلفون، وبالضرورة هم مختلفون، وإن أفضل ما نستطيع إنجازه ـ ويجب أن نكافح لإنجازه، هو **الاعتراف بالفارق الأساسي** بذلك «الآخر». ولم تستخدم إريغاري المساواة بمعنى النظر إلى البشر نوعاً واحداً من الوجود.

لا وجود لنوع واحد من الكائنات البشرية، بل نوعين، النساء والرجال، وعلينا أن نقرّ بذلك. وكان ذلك نقدها للمناقشة الفلسفية حول الجنس، بما فيها مناقشة دو بوفوار. وفي حين كانت دو بوفوار من **نسويات المساواة**، كانت إريغاري **نسوية ـ اختلاف**، وقد دار النزاع حول كيف يجب تأويل الفروقات الجسدية والجنسية. وما القيمة الجوهرية أو عدمها لتلك الفروقات بالنسبة إلى الهوية الإنسانية، ولمفهوماتنا القيمية، ونظرتنا إلى العقل والعدالة؟ ذلك ما يلخص أشكال النزاع القائمة بين هذين النوعين من المذهب النّسوي.



فَهْمُ الآخر بأنه مساوٍ، لكنه مختلف اختلافاً جوهرياً، أصبح فكرةً مركزية في المناقشات الحديثة (وما بعد الحديثة)، فقد وصلنا إلى دفاعٍ اجتماعي ـ نقدي عن الاختلاف في الجنس، وشمل ذلك الإثنيّة والثقافة عموماً، أيضاً. ولدينا الآن «سياسة الاعتراف» التي تطالب المجموعات المختلفة على أساسها، بذلك الشكل من الاعتراف لأنها لا تريد أن تصير مجموعة أو مجموعات مسيطرة[21]. وقد ازدهرت مناقشات في أميركا الشمالية دارت حول ثقافات الأقليات واللواط (المثلية الجنسية)، وحول «خلافات المذهب النّسوي» عند بعض المجموعات النّسوية. والنظرة إلى دو بوفوار من هذا المنظور تظهرها كأنها إصلاحية من طراز عتيق، فأحاديّة الثقافة الحداثية تخضع للضغط والتعدديّة الثقافية ما بعد الحداثية تشق طريقها إلى الأمام!

ثمّة آراء عديدة حول معظم المسائل في مجتمع «الحداثة المتأخرة»، ومن بينها السؤال الآتي: «ما الكائن الإنساني»؟ الآراء البيولوجية والجينيّة الخاصة بالحياة الإنسانية يجب اعتبارها اعتباراً جدّياً، لكن هناك علوماً اجتماعية وبسيكولوجية وإنسانية لها ما تقول، وكل علم بطريقته. فإذا رغبت أنا كفيلسوف أن أسهم في الحوار حول الطبيعة الإنسانية، فمن المؤكّد أن لا أتمسك بموقفي من دون مواجهة نقدٍ هائل. وحتى لو لم أستطع أن أثبت موقفي بوضوح يظل بإمكاني أن أقدم آراء مهمة وحججاً أيضاً، قد تكون أفضل من حجج الخصوم.

صارت الهوية، الفردية أو الجمعية، فكرة مركزية في مجتمعنا.

---

(21) Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, by Charles Taylor, with Commentaries by Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer and Susan Wolf (Princeton, NJ: [n. pb.], 1992), p. 661.



فليست الطبيعة وحدها العاجزة عن استعادة نفسها، فالمعنى الاجتماعي والوجودي صارا نادرين. وحتى في سياقات ما يسمى السياسة الواقعية، لم نعد نتكلم بمصطلحات القوة والمال وحدها، وإنما عن الهوية أيضاً. لدينا تديّن جديد وقومية جديدة. إن مسألة الهوية معقدة: من نحن؟ من أكون؟ قد أكون أمّاً يهودية من طبقة العمال، وعمري 60 عاماً، ومن أصل فرنسي. واجتماعياً، من أكون حقيقةً؟ فرنسية؟ متوسطة العمر؟ عاملة؟ يهودية؟ أُم؟ أو إمرأة؟ ذلك كله وأكثر، وبدرجات مختلفة. وفي الأحوال العادية، أنا حرة، وبمقدار ما أؤكد ما أريد، أو يكون ذلك عائداً لأدواري ومؤسساتي المختلفة. غير أن ما يكون أحياناً هو أن الاختيار لا يكون شخصياً. فخلال أعوام نظام فيشي (Vichy Regime) كانت الهوية اليهودية حاسمة، إذ كانت تستطيع أن تأخذني إلى معتقل أوشفيتز (Auschwitz).

وبالنظر إلى تعددية المجتمع الحديث الثقافية (بالنسبة إلى الهوية)، رأى بعض الفلاسفة ضرورة إيجاد شيء ذي صحة عالمية على شكل معايير يمكنها أن تنظم النزاعات بين الثقافات والقيم المختلفة. ونحن نجد هذه الأفكار عند جون رولز ويورغن هابرماس. غير أن هذا المسعى الرامي إلى إيجاد كلية «رقيقة» (للمعايير العامة، وليس للقيم الثقافية الواقعية) استدعى اعتراضات جديدة: يجب أن يكون للكلية المثالية الخاصة بالمعايير العامة علاقة بالأوضاع الواقعية أيضاً، فالتسويغ الكلّي للمعايير العامة يتطلّب بدوره إدراكاً يمكننا من تطبيق تلك المعايير تطبيقاً صحيحاً في الأوضاع الواقعية.

وكانت سيلا بنحبيب (Seyla Benhabib) (1950 ـ) من بين الفلاسفة الذين أسهموا في ذلك النقاش، وهي أستاذة يهودية تركية، متزوجة من ألماني، وهي أمّ ومقيمة في الولايات المتحدة. وهي



تقارب كثيراً عصرنا وعالمنا. وكان عنوان كتابها، المنشور في عام 1922، مهماً، وهو: **موضعة الذات: الجندر والمجتمع وما بعد الحداثية في الأخلاق المعاصرة** *(Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics)*. وقد حاولت أن تتوسَّط بين المواقف الكلية التي نجدها عند هابرماس والمواقف السياقية عند غيليجان (Gilligan) ونسويات أخريات[22].

تتفق بنحبيب مع هابرماس في أننا نحتاج في المجتمع التعددي الحديث إلى تصوّر الكلية الصورية. وإذا لم يحصل ذلك فإننا سننتهي بخوض معركة أبدية بين النظرات والقيم[23]. وبلا أي أساس للنقد المتجرِّد النزيه، فكل عقلانية متجردة، نظريةً كانت أو معيارية، ستكون حالتئذٍ بحكم المستحيل. غير أن مقداراً معيناً من العقلانية مطلوبٌ إذا كان علينا أن نطوِّر تعليقات نقدية ونكون قادرين على الادعاء أن شيئاً أفضل من شيء آخر، وأن شيئاً أكثر إنصافاً أو عدلاً نسبة إلى شيء آخر.

وترى بنحبيب أننا نستطيع أن ندافع عن مثل هذه العقلانية بحدها الأدنى، وبانسجام مع هابرماس. وتؤكد بنحبيب، من جهة أخرى، أننا متموضعون بِشكل دائم، فنحن نتشكّل بخلفية معينة، ونعيش في سياقٍ معين، ولنا علاقات ببشر معينين. لذا علينا أن ندخل هويتنا التموضعية معنا في الفلسفة. يجب أن لا نحصر اعتبارنا

---

(22) Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: [n. pb.], 1982), See also Lawrence Kohlberg, *Essays in Moral Development* (San Francisco, CA: [n. pb.], 1984); Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique* (Minneapolis, MN: [n. pb.], 1987), and Nancy Fraser, *Unruly Practices* (Cambridge: [n. pb.], 1989).

(23) «معركة الآلهة» (أي المعركة بين مختلف القيم الأساسية) كما وضعها ماكس فيبر.



«بالآخر ذي الصورة العامة» الذي نعترف به إنساناً وشريك نقاش محتملاً، بل يجب أن يشمل اعتبارنا «الآخر الواقعي» أيضاً. ويجب أن لا تنعكس في فلسفتنا المعايير العامة للعدالة وحدها، وإنما الروابط الواقعية والمشاعر ذات الصلة بالآخر «القريب» أيضاً، فإذا أمكن وصف دو بوفوار بأنها نسوية المساواة وإريغاري نسوية الاختلاف، يمكن وصف بنحبيب بأنها نسوية التموضع الكلّي! كانت إمكانية النقد المعياري للتشكيلات المؤسسة موضوعاً مركزياً في مناقشات بنحبيب الفلسفية، تماماً كما كانت مفترضة في فكر دو بوفوار وإريغاري.

جون رولز ـ العدالة كإنصاف

كان هدف الوضعية المنطقية في الجزء الأول من القرن العشرين استبعاد جميع أشكال الفلسفة المعيارية. غير أننا شهدنا في العقود الأخيرة جهداً جديداً ومتزايداً في الفلسفة الأخلاقية، وكذلك في الأخلاق التطبيقية، مثل الأخلاق البيولوجية ـ الطبية والأخلاق الإيكولوجية وأخلاق المؤسسات الاقتصادية... إلخ.

وكان الأميركي جون رولز (1921-) أحد الممثلين الروّاد لذلك الاتجاه الجديد في ميدان الفلسفة العملية. ويُعدُّ كتابه الذي دار حول فكرة العدالة ومبادئ المجتمع العادل، وهو **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*)، عملاً وإعداداً. وهنا سوف ننظر في التصوّرات الرئيسية في نظرية العدالة كإنصاف عند رولز.

لننظر في أساس نظريته، فنحن نعيش في زمنٍ لم نعد فيه قادرين على توقع إجماعٍ فلسفي أو ديني على الهدف من الحياة ومعناها وماهية الحياة الجيّدة. وكان درس الحروب الدينية في القرن السابع عشر ما يأتي: يجب علينا أن نميّز بين السياسة من جهة



والدين والميتافيزيقا من جهة أخرى. وعلينا أن نضع مبادئ حيادية لتنظيم المجتمع إذا أردنا مجتمعاً يمكن فيه للناس من مختلف «العقائد الشمولية» والمعتقدات الأساسية أن يعيشوا بسلام معاً. يجب أن يكون لدينا مجتمع قائم على مبادئ يُقرُّ جميع المواطنين بعدالتها. وهكذا فإن فكرة رولز عن العدالة تتعلق بالمؤسسات الأساسية لمجتمع عادل. وفهمت العدالة هنا بأنها «الإنصاف»، أي: المبادئ التي يمكنها أن تضمن حرية الفرد طالما لا تؤذي حرية الآخرين، والتي تؤدي إلى توزيع متجرّد غير منحاز للفرص في المجتمع.

ويؤكِّد الحدس الأخلاقي عند رولز أن حسابات الرفاهية التي يقول بها مذهب المنفعة لم تشمل بشكل ملائم جميع نواحي العدالة كما نفهمها، فمثل تلك الحسابات لم تقدم مفهوماً كافياً عن فكرة الاحترام الأساسي للشخص، وقد تصل إلى توزيعات للموارد لا تكون لصالح ذوي المرتبة الدنيا. لذلك، اقترح إجراءً يلزمنا بأن نكون نزيهين وعادلين. ويُبني ذلك الإجراء على فكرة «الوضع الأصلي»، أي: إننا نتخيل أننا لا نعرف من نحن بالنسبة إلى الجنس والعمر والعرق والوضعية الاجتماعية والقدرات الفطرية... إلخ، لكننا نعرف كيف سيختلف عمل مؤسسات سياسية لأناس ذوي خلفيات مختلفة وموارد متباينة. بعدئذٍ خلف ذلك «الحجاب من الجهل» نختار مبادئ تنظيم المجتمع. وعلينا، في مثل ذلك الاختبار الفكري، أن نختار نظام المؤسسات الذي نعتقد بأفضليته لنا. غير أن هناك إكراهاً بنيوياً مفروضاً على الأدوار المتجردة، وهو: أننا لا نعرف من نحن كأشخاص، وإن كنا نعرف الطرق المختلفة التي يمكن تنظيم المجتمع بها، ولذلك يهمنا أن نختار النظام السياسي الذي سيخدمنا أفضل خدمة بمعزلٍ عمَّن تكون: أمّاً سوداء وغير متزوجة، أو من مواليد عائلة كينيدي وملعقة فضية في فمه. ونحن



نقوم بعملنا انطلاقاً من مصلحة ذاتية متنوِّرة، لكن من دون أن نعرف من نكون، لذا فإننا مجبرون على اختيار حلٍّ نزيه، فهذه هي النقطة الرئيسية في «الوضع الأصلي»: إنه يؤمِّن العدالة على شكل مساواة نزيهة ومعقولة داخل مؤسسات المجتمع الأساسية وهي: العدالة كإنصاف. ويرى رولز أننا سنختار المبادئ الآتية للمؤسسات الأساسية. أولاً، سوف نحترم الكرامة والحرية الشخصيتين، وكل واحد منا يتمتع بالحرية التي لا تضر بحرية الآخرين. لذلك سندعم المؤسسات السياسية سامحين لجميع المواطنين بالوصول المتماثل للتقدم الاجتماعي. وسوف لا نختار مجتمعاً يقوم على مبدأ يفيد أن لأشخاصٍ معينين أفضلية الوصول إلى المراكز العليا، كما إننا سوف نختار نظاماً اجتماعياً لا يستطيع فيه الأغنياء أن يزيدوا من ثرواتهم على حساب الفقراء.

تلك كانت مبادئ المجتمع العادل الذي استهدف رولز توليده من الوضع الأصلي، فإذا وضعنا أنفسنا في ذلك الوضع، وقوَّمنا المؤسسات السياسية من خلف حجاب الجهل، فعلينا أن نختار ونحن في ذلك «الوضع الإكراهي» والمنطلق من المصلحة الذاتية المتنوِّرة، ما يأتي:

1 ـ مبدأ الاستقلال الشخصي أو الحرية، فبصرف النظر عمن نكون فإن هناك أسباباً قوية وقاهرة لهذا الاختيار.

2 ـ أ ـ مبدأ الفرص المتساوية للصعود في المجتمع. ومرة ثانية نقول إن أسباب اختيار هذا المبدأ قاهرة.

ب ـ نظام اجتماعي لا يتمكن فيه الأغنياء من زيادة ثرواتهم على حساب غير الميسورين. وهذا ضمان ضد الاستثناء الجذري من موارد المجتمع والتهميش.



النقطة الرئيسية لهذا الاختبار الفكري هي في إجبارنا على تخيل كيف نكون في مراكز مختلفة في مجتمع معطى من طريق نوع من تأدية أدوار افتراضية. ويوظف هذا الاختبار الفكري حَدْساً قريباً من الأمر المطلق الأخلاقي عند كَنت، وهو: النظام السياسي العادل هو النظام المشاد على مبدأ النزاهة الكلية.

وباعتباره اختباراً فكرياً، يقوم الوضع الأصلي بدور الإجراء لتوليد مبادئ العدالة للمؤسسات الأساسية في المجتمع. وبهذا المعنى هو معيار من نوع الميتا ـ معيار (Metanorm)، أو معيار المعايير.

تلك هي بعض النقاط الرئيسية لنظرية رولز في العدالة كإنصاف كما عبر عنها في كتابه المنشور في عام 1971. ويقدم ذلك الكتاب، نظرية العدالة، أيضاً تحليلات شاملة لمسائل في النظرية القانونية والسياسية والاقتصادية. وقد كان له أثرٌ مهم لم ينحصر في الفلسفة وحدها، بل شمل أيضاً ميادين ذات علاقة، مثل الاقتصاد والعلم السياسي والقانون.

ومن المثير للانتباه أن يكون رولز في نظريته الرئيسية قد جمع النقاط الليبرالية والكَنْتية واعتبارات الرفاهية معاً. وقد فعل ذلك من دون أن يُثقل نظريته بالمواقف الميتافيزيقية أو الدينية المتعلقة بالحياة الجيّدة والمتنازع حولها. لذا يمكننا القول إن نظرية رولز في العدالة حيادية، وبمقدار كبير: فقد شملت هذه النظرة فعلاً إجراءات لاستنتاج مبادئ العدالة للمؤسسات السياسية، فهي ليست نظرية مسائل قيمية تثير نزاعاً جدلياً لتعارضها مع نظرات ومعتقدات أساسية.

حصلت مناقشات واسعة لنظرية رولز منذ العام 1971، فقد انتقد بعض المفكرين فكرة «الوضع الأصلي» إذ وجدوا فكرة التخيُّل بأن الناس قادرون على التغاضي، كلياً، عما يكونون ومن يكونون، غير



واقعية. كذلك كان هناك اعتراض يقول إن الافتراضات المسبقة مثالية وبشكل متطرّف: فليس من المحتمل أن يتجاهل الأشخاص من هم، ويكونون، بذلك المعنى، جاهلين، وفي الوقت ذاته يمتلكون إدراكاً ممتازاً عن كيفية عمل المجتمع.

واعترض آخرون على ذلك الاختبار الفكري بالقول إنه أحادي المنطق، وبشكل مبالغ فيه: فكل شيء يحدث في «غرفة واحدة»، كما افترض، وبذلك أغفلت قيمة النقاش الواقعي والمواجهة الواقعية بين الأشخاص. وفي مثل هذه المناقشات والمحاولات الواقعية في الأدوار المتخذة، يمكننا بشكل واقعي أن نعرف أنفسنا والآخرين بطرق جديدة، فهم يمثلون عمليات تعلّم تجديدية لا يتمكن الاختبار الفكري من إيجادها.

وبمعزلٍ عن كيفية حكمنا على تلك الاعتراضات، يظل القول بأن أفكار رولز أسهمت في حوارٍ معياري مثمر في منتديات عديدة قولاً صائباً. ولا بد لنا من الإضافة أن رولز نفسه توصل تدريجياً إلى النتيجة التي تفيد أن فكرة الوضع الأصلي تفترض نظرة خاصة إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، وأنه يحسُنُ تفضيل نظرية سياسية مبنية على فكرة إجماع متشابك يشمل عقائد شاملة مختلفة. وإذا أردنا أن نحقق مجتمعاً مسالماً من مواطنين يعتنقون نظرات مختلفة حول المسائل الأساسية، وجميعهم عقلاء [أحرار ومتساوون]، علينا أن نعرف أننا لا نقدر أن ندخل معتقداتنا الشخصية عنوةً في السياسة، فعلينا بدلاً من ذلك أن نشيد المجتمع على إجماع متشابك لمواطنين أحرار ومتساوين. هذه فلسفة مجتمع عادل اختصر فيها الإسهام الفلسفي بالمقارنة مع نظرية العدالة المبنية على فكرة الوضع الأصلي. وقد سمّى رولز هذه النسخة الجديدة لنظرية العدالة «الليبرالية السياسية» (وهو عنوان كتابه المنشور في عام 1993).



سوف نرى، في ما بعد، أن بعضاً من أفكار رولز الأساسية المتعلقة بالمفهوم الأدبي للعدالة للمجتمعات الحديثة كان ذا قيمة مركزية في فلسفة يورغن هابرماس أيضاً. غير أن هابرماس زاد كثيراً على رولز عندما أكّد تصوّر كَنْت للتسويغ، وتصور هيغل للتاريخ وتطور المؤسسات الحديثة.

أسئلة

- صِف العلاقة بين التجريبيّة ـ الحسية الكلاسيكية (لوك، وهيوم) والوضعية المنطقية، وناقش تطور الوضعية المنطقيّة إلى فلسفة تحليلية (فلسفة اللغة العادية، وكتابات فتغنشتاين الأخيرة).
- ناقش العلاقة بين بوبر وكوُن بالنسبة إلى التكذيب والتقدم العلمي. ما هي حجج كُون المضادة لأطروحة التكذيب البوبرية؟ وهل تبنّى كُون نوعاً من النسبية ـ في نهاية المطاف؟
- اشرح العلاقة بين عمل فتغنشتاين المتأخر: فلسفة اللغة العادية والفنومينولوجيا.
- ناقش آراء سارتر المتعلقة بالوضعية الإبستيمولوجية للمعايير (والقيم).
- ناقش الآراء المختلفة المتعلقة بمسألة الجنس عند سيمون دو بوفوار، ولوسي إريغاري، وسيلا بنحبيب.
- ما هي الأفكار الرئيسية في نظرية رولز في العدالة كإنصاف؟

مراجع إضافية

مصادر أولية

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. London: [n. pb.], 1936.
Beauvoir, S. de. *The Second Sex*. Harmondsworth: [n. pb.], 1972.
Benhabib, S. *Situating the Self*. Oxford: [n. pb.], 1992.



Irigaray, L. *An Essay on Sexual Difference*. London: [n. pb.], 1993.
Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. [n. p.]: [n. pb.], 1970.
Lakatos, P. and A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: [n. pb.], 1974.
Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: [n. pb.], 1959.
Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1971.
———. *Political Liberalism*. New York: [n. pb.], 1993.
Russell, B. *The Problems of Philosophy*. London: [n. pb.], 1962.
Ryle, G. *The Concept of Mind*. London: [n. pb.], 1963.
Sartre, J. P. *Existentialism and Humanism*. London: [n. pb.], 1948.
Searle, J. R. *Speech Acts*. Cambridge: [n. pb.], 1972.
Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: [n. pb.], 1963.

مصادر ثانوية

Hospers, J. *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: [n. pb.], 1963.
Moi, T. *Simone de Beauvoir*. Oxford: [n. pb.], 1994.
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis, Its Development Between the Two World Wars*. Oxford: [n. pb.], 1960.




مكتبة
التنوير

الفصل السابع والعشرون

الحداثة والأزمة

نقد الحداثة

لقد تتبعنا، في هذا الكتاب، الفكر الغربي من العصور القديمة وعبر القرون الوسطى وصولاً إلى زماننا. فما هي «الحداثة»، إذاً، في مثل هذا المنظور؟ وما هو نقد الحداثة؟ كانت مسائل الحداثة متضمنةً في مناقشتنا، وفي حالات عديدة، ذكرناها بوضوح. فمثلاً بعلاقتها بعصر النهضة، وفلسفة عصر التنوير، وأيضاً عند كلامنا على كَنْت وهيغل، كما نوقشت نظرات نقدية إلى الحداثة في حالات عديدة، بدءاً من روسو وبيرك وصولاً إلى ماركس وفرويد ونيتشه إلى دوركهايم وفيبر. وسنجمل الآن إحدى النظرات إلى الحداثة كخلفية تؤسس لمناقشة هايدغر وأرندت وهابرماس وغادامير ودريدا وفوكو وروورتي.

بعد عصر النهضة صارت الذات العارفة هي نقطة البداية الفلسفية. وهذا يصح على التجريبيين من الفلاسفة والعقلانيين منهم، وعلى الفيلسوف كَنْت. وصار الفرد يُعدُّ في النظرية السياسية (منذ لوك ومِل)، حامل العقلانية، سواء أكانت في السوق أو في السياسة



أو في القانون. وتقف الذات المتنورة في مواجهة الجهل والتحامل. وصار التقدم يعرف بأنه نموّ في العلم والتنوير، وفي السيطرة التكنولوجية على الطبيعة، وفي الرفاهية المادية. وصارت أفكار الذات العارفة العاملة باستقلالية، وأفكار العلم والتنوير، وأفكار التقدم والعقل هي التصورات المميزة للحداثة.

غير أن بيرك وتوكفيل وروسو وهردر، هؤلاء وآخرون سواهم، قد عبروا عن نقد تمثل في تأكيدهم قوة التقاليد وغموض التقدم والميول التدميرية التي نتجت عن استقلالية الفرد. وكانت تلك الأفكار الرئيسية التي قدمها النقد المحافظ بوصفها «المشروع الحديث».

وفي أيامنا هذه ازداد التحول إلى العلم والتطور التكنولوجي. وفي الوقت ذاته ازداد التداخل الاجتماعي والحوكمة السياسية تعقيداً وإشكالية. وازدادت قدرتنا على التحرك ومعها مجموعة أدوارنا المتعددة مع ازدياد السيطرة على الطبيعة والمجتمع. تلك هي «الأزمنة الحديثة» في مجال العمل ومجال الراحة التي تتصف بمقدار واسع من حرية الاختيار ومقدار كبير من مركزية السلطة، وبنظرات قصيرة البُعد، وفوضى بعيدة المدى.

وقد صب ماركس وفرويد ونيتشه سيلاً من النقد على الإيمان المتفائل بالعقل والحرية ـ فهناك نقد ماركس للأيديولوجيا، ونقد فرويد للعقل والاستقلالية، ونقد نيتشه للأخلاق، أي إن ما كنا نعتقد بأنه شروح عقلية للسلوك الحر والأخلاقي وللمواقف فضحت بوصفها تبريراتٍ وتحريفاتٍ غير واعية للحقيقة، وأوهاماً. وتمزقت إرباً صورة الفرد الحر والعقلاني.

وهكذا تُركنا في بحرٍ ضبابي من الحاجات والرغبات الدفينة.



فالتنوير والمعرفة ليسا سوى طلاء خادع، والاعتقاد بهما قد يكون وهماً خطراً. وإن نظرة فرويد المعبرة عن سخط على الحداثة تعادل نقد نيتشه، أي: عندما نتكلم على الحقيقة، فإن إرادة الحياة ليست ظاهرة! والأقوال كلها ترشح شيئاً وتترك شيئاً آخر في الظل. وهي تكشف عن شيء، وفي الوقت ذاته تخفي جوانب أخرى من الظاهرة. لذا فإن الحقيقة ونقيضها يسيران معاً يداً بيد، وتحت الكل توجد قوى الحياة وإرادة القوة. فالعقلانية الممتدحة في النشاط العلمي والحياة السياسية هي، في حقيقة الأمر قوة خفية، وهكذا تفضح القيم اللاهوتية والإنسانية بوصفها أوهاماً. فلم يعد هناك شيء يمكن الإيمان به. وولى زمان الرجاء الكاذب. وجاءت نهاية العدمية الأوروبية فلا يمكننا إلاّ بالفن والأفعال السامية أن نتحرر من قفص العقلانية الحديدي. ولم يبق من الفلسفة سوى الكلام الشعري للمن له آذان تسمع. في ما عدا ذلك هناك شكل آخر من النقد وهو «التفكيك» بغية فضح القوة الخفية وراء الكلمات والأفعال.

ذلك هو النقد المطلق للحداثة. ويتمثل في رفض المُثُل العليا النقية للتقدم في التنوير والحكم واستغلال الطبيعة بوصفها تفسخاً وغباء، وقمعاً لقوى الحياة، وتدميراً أحمق للأحوال الطبيعية. وفي الفترة الزمنية الممتدة بين الحربين العالميتين وجدنا تعبيراً عن هذا النقد الكلي في أوساط اليسار السياسي، مثل مدرسة فرانكفورت (Frankfurt) ذات الإيحاء الماركسي والتي شملت تيودور أدورنو (Theodor W. Adorno) (1903 ـ 1969)، وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) (1895 ـ 1973) وهربيرت ماركوز (1898 ـ 1979) مؤخراً. فهولاء لم يعودوا يؤمنون «بالذات الثورية» (البروليتاريا) التي ستقودنا إلى المجتمع الصالح. ولم يعودوا يعتقدون، من غير تحفظ على روح عصر التنوير وعبقريته، إذ بدا غامضاً، إلا أنهم ظلوا



يعتقدون بقيمة النقد الباقية، وبقوة الجمالية التحريرية الكامنة. هذا النقد الذاتي داخل المجتمع الحديث تابعه الى ما بعد الحداثيين، مثل فوكو ودريدا. وبعد أن نبدأ من معاناة الأزمة في الوسط الثقافي ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، سوف نتتبع الموقف من الحداثة عند مارتن هايدغر (1889 ـ 1976)، وحنة أرندت (1906 ـ 1975)، ويورغن هابرماس (1929 ـ). فهايدغر تردد وهو على مسافة من الحداثة، وأرندت أعادت إحياء المفهوم الأرسطي للسياسة، وهابرماس بحث عن «عقل في الحد الأدبي» كلي في عالم واقع في الأزمة. كما إننا سوف نلقي نظرة سريعة على غادامير ودريدا وفوكو وروورتي.

مارتن هايدغر عبر الشعري

لم يكن التاريخ الغربي مسيرةً مظفرةً نحو النور والسعادة، بل هو بخلاف ذلك تماماً، لقد تخلل ذلك التاريخ انحدار أساسي منذ ما قبل سقراط إلى زماننا. وكان كلما ازدادت محاولة الإنسان في فهم الماهيات المختلفة بتصوراته النظرية وإنجازاته التقنية، ازداد نسيانه ما هو جوهري. وهكذا كان التاريخ انحداراً مشؤوماً مما هو جوهري نحو بحث ضعيف عما ليس بجوهري، سواء أكان ذلك رؤية نظرية أو قوة تقنية أو طرق حياة.

وكان أفلاطون العلامة الأولى في ذلك الاتجاه، فقد وضع جميع موجودات هذا العالم في نير الأفكار. ثم تبعته الفلسفة والعلم النظري بعد ذلك في تطوير هذا الميل بقوة متزايدة وتوسع متنام، حتى لا تكاد توجد ظاهرة وتكون معفيةً من نير الأفكار. وكذلك مثّل التطور التكنولوجي موازاةً عملية للتطور النظري، فصار لزاماً أن يوضع كل شيء تحت السيطرة العقلية: الطبيعة والمجتمع والإنسان ذاته. غير أن السؤال يظل: من المسيطر وعلى من؟ الفكر أو عدمه؟



وهل كانت تلك الأعمال حكيمة، أم إنها كانت دافعاً جامحاً وقصير النظر لما هو جديد (لكنه لايزال القديم من الناحية الجوهرية)؟

كان هايدغر فيلسوفاً وجودياً (Existentialist) (انظر الفصل 26)، هذا من ناحية. فقد كان معنياً بالوجود الحقيقي الأصيل والذي ليس كذلك، وبوعينا الفريد وخياراتنا وموتنا الذي هو «موتي أنا ودائماً موتي أنا». وقد يوصف بأنه فيلسوف ظواهري بحسب وصفه السّمات الأساسية للوجود الإنساني في كتابه **الوجود والزمان** (*Being and Time*) (1927) عندما يقول: نحن نفهم العالم بناءً على «مشاريعنا»، فلا وصول لنا إلى العالم من دون مثل هذه المشاريع التكوينية، وتظهر الظواهر لنا كما تظهر في ضوء كل مشروع محدد.

الرؤية التي يشتمل عليها مثل ذلك المشروع قد يُعبر عنها بالأقوال، أو تظل ضمنيةً «كمعرفةٍ ضمنية» مثل فهمنا العادي للمطرقة والمنشار.

يمكن لفهمنا أن يتطوَّر ويتعمق. وغالباً ما يحدث هذا بالمقارنة مع خلفيّةٍ نعتقد أننا عرفناها من قبل. نحن نرى أشياء جديدة في ضوء ما عرفناه سابقاً. لذلك نحن لا نكون أبداً في حالةٍ بريئة من الافتراضات المسبقة. غير أننا نستطيع أن نعدِّل ونعيد تشكيل الافتراضات المسبقة التي بحوزتنا حتى حاضرنا. لذا يمكن أن تتغير رؤيتنا، وبالتالي نغيّر أنفسنا أيضاً، وبمعنى من المعاني، نشكل أنفسنا. ولا يكون ذلك لأننا نتبع فرضيةً واضحةً فحسب (إذا جاز الكلام)، وإنما، لأننا أيضاً، تتبع افتراضات ضمنية أساسية: «نحن نكون» واعين لها وغالباً ما نكون غير واعين. وبهذه الطريقة تتحرك العملية التأويلية وتستمر على مستوى شخصي أعمق من البحث المعتمد على الفرضية والاستنباط الذي تُمتحن به الفرضيات. غير أن التأويل عند هايدغر لم يكن بشكل رئيسي منهجاً من بين مناهج



أخرى، فالتأويل هو النموذج الأساسي للإدراك الإنساني. ونحن نتأرجح بين ما هو معروف وما هو مجهول، وبين الجزئي والكلّي، وفي بحثنا نرى جوانب جديدة، وقد نرى ما هو أفضل وأصدق. ولكن بوصفنا مخلوقات غير معصومة من الخطأ، ودائماً كذلك.

ومن المنظور السياسي ـ الثقافي (الذي لم يكن منظوراً)، بدأ هايدغر كأنه ناقدٌ للتشييئ وفقدان الوعي التاريخي، مما ينسجم مع النقد الوجودي لمجتمع الجماهير (كيركيغارد، ياسبرز، مارسيل). غير أننا نجد خلف ذلك كله النقد الكامل الذي وضعه هايدغر، وهو: لا تسويات مع مساعيهم الوهمية الهادفة «تلميع» ذلك التطوّر القاتم! نحن نعيش تحت سيطرة التكنولوجيا بوصفها مصيراً، ولن يكون في مقدورنا إلا الوقوع في شركها إذا تبنَّينا حلولاً ضحلة. فالأزمة تضم تاريخ أوروبا كله، والمثلان الرئيسيان عنها هما العقلانية العلمية والتكنولوجيا. لذلك لا بد من البحث عن تحول، وعلى أعمق مستوى، حيث حصل إخفاء ما هو منسي وما هو جوهري.

إذاً، ما هو الجوهري؟ وفي الجواب نقول إنه ليس «بماهيّة»، فلا هو إله ولا هو مبدأ. الجوهري هو القريب منا، والذي، مع ذلك، صرنا غرباء بالنسبة إليه. ويمكننا، برغم ذلك، أن نحاول اكتشافه من جديد في الزمن الذي سبق تصدُّر الأفكار الأفلاطونية. إنه «وجود الوجود»، كما يقول هايدغر. ويضيف قائلاً إنه لايزال بمثابة الأحجية عند الإنسان الحديث. علينا أن نتعلم الإصغاء إلى اللغة حتى يتمكن الجوهري من الكلام معنا. اللغة هي الفاتحة، وبخاصة اللغة الشعرية، التي لها حساسية خاصة نحو ما يصعب تبليغه. والفن الأصيل مهم للسبب ذاته. واللغة هي الكلام. ونحن نبلّغ عن أنفسنا في الكلام. وبتعبيرنا عن أنفسنا نبلغ ما نكون. وهكذا نحن لا نتكلم عن شيء وحسب، لكننا عبر الكلام، نبلّغ عن أنفسنا. ومن خلال



الكلام نعبّر عن حالتنا الراهنة، فوضعنا يتمّ نقله، ونحن نبلّغ عن حالتنا النفسيّة بوصفها علاقة كاشفة مع العالم ومع أنفسنا. وهذا هو الذي يحصل دائماً. غير أن هذا النقل الذي يصف من نحن وحالتنا، ومزاجنا، يختلف في الشعر عنه في اللغة العلمية. فما نقوله في الشعر غير مهم نسبياً، والجوهري هو نقل حالة نفسية بوصفها كشفاً عن طريقة وجود إزاء ما هو موجود، وبالتالي يكون الشعر فعالاً في إنشاء معنى وفي فتح عالم. وعندما نقرأ شعر الناس يمكننا أن نحصل على رؤى عن شكل وجودهم وحالتهم النفسية. وبهذه الطريقة يمكننا أيضاً بسهولةٍ أن نجد أنفسنا. وهايدغر أضفى على الشعر والكلمة قيمة عالية. واللغة عنده بيت الإنسان. والشعر هو تجديد خلقنا المبدع وتحققنا. وإن إفقار اللغة عبر الحديث الفارغ والصيغ المتبذلة والثرثرة هو إفقار لجوهر الإنسان. والشعراء، عند هايدغر، هم الطليعة وليس العلماء أو السياسيين! الشعراء والفلاسفة الشعريون هم طليعة جوهر الإنسان المستور. والمناقشة العقلية، سواء حصلت في دولة المدينة أو في غرفة المحاضرة أو في المختبر، ليس لها مركز بارز في تفكير هايدغر. مثل هذه المحاضرة ليست جوهرية بمعنى أصلي، على الرغم من انتصاراتها.

لم يكن هايدغر، الفيلسوف الشاعر، فيلسوف تاريخ من النوع العادي، فبفضل تفكيره في التاريخ تصوَّر نشوء الكلمة (The Word) في البداية ـ وبوصفه ناقداً لا سياسياً للحداثة وجذورها، كان منزلياً (Oikologist) ذا اتساق منطقي: إذ رأى هايدغر أن أشكال الحياة التي تمثلها حياة القرية وحياة المزارع والحرفي اليومية كانت أقل انحطاطاً من حياة المدينة، وحقيقية أكثر من حياة المدينة التي تتصف بالاغتراب وعدمية الجذور. وكان مفكراً ريفياً رأى الحياة الريفية أكثر بهجةً من حياة المدينة. وبدأ في طريقته ذات «التفكير الثنائي» كأنه



«مفكر منزلي»، أي: من الوجهة الشعرية، يعيش البشر على سطح الأرض حيث يعتنون بمنازلهم (oikos) بتفكير متأنٍّ (logos)، فهو يرى شيئاً لايزال أصلياً، وكلياً، في الوقت ذاته وفي الشيء المحلّي والبارز. وهو لم يحاجج لإثبات هذه النظرة بأي معنى عادي. ولذلك هي اللغة غير كافية (ألا تزال غير كافية؟). غير أنه حاول بشكل شعري أن يبلِّغ عما هو جوهري. ونقده للحداثة وأصلها تمّ عبر ما هو شعري.

حنَّة أرِنْدت ـ والحياة النشطة

كانت حنة أرندت تنتمي إلى جيل المفكرين اليهود نفسه، مثل هربيرت ماركوز، وتيودور أدورنو، فالتر بنيامين (1892 ـ 1940). ولدت حنة في مدينة هانوفر في ألمانيا في عام 1906، وترعرت في كونيغسبرغ (Königsberg) (كالينينغراد (Kaliningrad)) في المنطقة التي كانت تدعى بروسيا الشرقية. وكانت أرندت قد درست الفلسفة بإشراف مارتن هايدغر وإدموند هوسرل وكارل ياسبرز في العشرينيات (1920)، وكتلميذة في سنّ الثامنة عشرة طوّرت علاقةً وثيقةً مع هايدغر الذي كان زمانئذٍ بصدد إتمام كتابة رائعته الفلسفية **الوجود والزمان**. وبعد خمس سنوات أكملت الدكتوراه في الفلسفة، وكانت أطروحتها عن تصوّر أوغسطين للحبّ. وبعد صعود هتلر إلى السلطة في عام 1933، ألقي القبض عليها لنشاطها المعادي للنازيّة. بعد ذلك هربت أرندت إلى باريس ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة في عام 1940، حيث بقيت إلى حين وفاتها في عام 1975.

تُعَدُّ أرندت واحدة من أهم المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ومع ذلك يصعب إدخالها في المشهد السياسي. والأوصاف «يسارية» أو «يمينية» أو «ثورية» أو «محافظة» لا تنطبق على فلسفتها،



فقد أرادت أرندت أن تكون مفكرةً مستقلة، لا أن تكون ممثّلةً لمذهب من مذاهب الفلسفة.

ترى أرندت أن السياسة يجب ألاّ تختزل في القوة والعنف أو في الخطاب الفارغ أو في «تجارة الخيل». كذلك ليست السياسة، بالمعنى الأصيل، مسألة صراع طلباً للسطلة السياسية أو كسب النفوذ في أروقة السلطة، فجوهر السياسة موجود في الحوار والمناقشة ـ وهو ما يسميه اليونانيون **التطبيق العملي** (praxis). وكان هدف أرندت متمثلاً في استرداد مفهوم السياسة الذي غالباً ما كان يقمع ويُنسى، والذي، مع ذلك، لايزال يظهر وبانتظام في العملية التاريخية، أي: السياسة كمشاركة في الساحة العامة، وذلك وفقاً لنموذج دولة المدينة اليونانية. ووقعت أرندت على آثار الحياة السياسية الصحيحة في الثورة الأميركية (1776)، وفي كوميون باريس (Paris Commune) في عام 1871، وفي حركة المجلس الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى، وفي ثورة عام 1956 الهنغارية، وحركة الحقوق المدنية الأميركية في الستينيات (1960s)، وفي أعمال الشَّغب الطلابية في عام 1968 في باريس. والعنصر المشترك في هذه الأمثلة هو أن الأشخاص الذين كانوا مشلولين سياسياً وجدوا فيها تعبيراً عن فرديتهم فنظموا أنفسهم بشكل عفوي عن طريق إبداع منابر جديدة للحرية السياسية. وترى أرندت أن ذلك كان أعلى صورة من صور (vita activa)، أي الحياة النشطة. والنتيجة هي أن اهتمام أرندت بالسياسة الحزبية كان قليلاً، فسياسة المصالح الخاصة والديمقراطية البرلمانية والتسوية السياسية لم تكن في عداد اهتماماتها.

ولتوضيح أهداف أرندت سنلقي نظرة عن كثبٍ على تحليلها لأشكال رئيسية ثلاثة من النشاط كما ورد في رائعتها، نعني كتابها **الحالة الإنسانية** (*The Human Condition*) (1958). تميّز أرندت في



هذا الكتاب بين العمل والإنتاج والفعل. فبالعمل يصير الكائن البشري حيواناً عاملاً (animal laborans). ويحصل الكائن البشري العامل على الطعام وما يحتاج من أشياء أخرى للبقاء. ولا يترك هذا النشاط الابتدائي الخاص ببقاء الحياة أي منتوجات، فهو لتأمين البقاء ليس إلاّ. وكان العمل عند اليونانيين ينتمي إلى (oikos) أي منطقة المنزل. والمنزل كان في العالم اليوناني المنطقة الخاصة التي تتجنَّب العلن. وفي الحياة المنزلية حكم ربُّ الأسرة بطريقة استبدادية، وكانت كلمة (despotés) في اللغة اليونانية تعني ببساطةٍ ربَّ البيت. وهنا عمّت الضرورة والإكراه والافتقار إلى الحرية (انظر دور العبد في المنزل). وبفضل الإنتاج صار الكائن البشري (homo faber)، أي كائناً خلاّقاً يحوِّل نفسه وما يحيط به. وتطابق كلمة الإنتاج ما فهم اليونانيون من كلمة (poiesis)، أي إنتاج عالم من الأشياء «اصطناعي» أو من صنع الإنسان. غير أن ما يميّز البشر بشكل رئيسي هو قدرتهم على الفعل العفوي بشكل لا يمكن التنبؤ به، لإيجاد شيءٍ جديد في العالم. فالفعل بهذا المعنى يتطلَّب منطقة فعلٍ، أي ساحة عامة تمكِّن من المشاركة والمناقشة. وعندئذٍ سيوصف الفعل بأنه أكثر من مجرد عملٍ وإنتاج. فنموذج أرندت هنا هو تطبيق عملية ما يسمى في اللغة اليونانية (praxis) الذي يتكشَّف في المدينة بين مواطنين متساوين.

لماذا كان التميز بين العمل والإنتاج والفعل بتلك الأهمية عند أرندت؟ كانت النقطة التي ذكرتها أرندت هي أن الحركة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين حاولت أن تختزل الفعل في العمل والإنتاج، فتعاملت مع السياسة كما لو أنها شكل من أشكال التقنية السياسية أو «الهندسة الاجتماعية». وكانت النتيجة أن انحلَّ ميدان الفعل، و«استعمرَ» العملُ والإنتاجُ الحياةَ السياسية. واختُزلت المسائلُ السياسية في «مسائل اجتماعية». وقد أصاب نقد أرندت، في



الصميم، عديدَ الحركات السياسية المعاصرة، وبخاصة النازية والستالينية. لذلك أدت إشكالية العلاقة بين العمل والإنتاج والفعل دوراً مهماً في كتابها الرئيسي الأول، وهو أصول المذهب الكلّي (*The Origins of Totalitarianism*) (1951). وكانت أرندت أول من طبّق تعبير «المذهب الكلّي» على النازية والستالينية. ورأت أرندت أن الجديد في الاتحاد السوفياتي الستاليني وألمانيا الهتلرية كان محاولة إنتاج إنسان جديد ونظام سياسي جديد بشكل كامل. وبخلاف الدكتاتوريات السابقة كان ذلكما النظامان مشادين على أيديولوجيا كلية وتعبئة جماهيرية واسعة، ومناورات منظَّمة، وتعليم عقيدي منظَّم، ونظرة سياسية تكنوقراطية متسقة، وأراد الزعيم (Führer) ذو الكاريزما أن يخلق إنساناً جديداً ومجتمعاً جديداً تماماً كما يشكل الحرفي الذي يعمل بيديه شيئاً من مادة خام لا شكل لها، أي: كان البشر والمجتمع مثل المعجون في يدي الزعيم! ففي هذين النظامين الكليين حُوِّل الفعل إلى إنتاج أي حول الفعل (praxis) إلى (poiesis). ويشاهد الموقف التكنوقراطي ذاته في الصراع ضد الأعداء المفترضين: لم تكن الإبادة النازية لليهود (Endlösung) مثل المذابح التقليدية، بل كانت إعداماً جمعياً بيروقراطياً ومخططاً بشكل جيّد. وقد أكّد أدولف آيخمان (Adolf Eichmann) أن الهدف الذي هو تطهير ألمانيا من «الغرباء» قد تحقق بأفضل طريقة(٥). وتفيد النظرة الستالينية إلى الحقيقة أنه يجب القضاء على «العدو الطبقي» (ويشمل هذا أيضاً النخبة البلشفية القديمة) لتحقيق المجتمع اللاطبقي. وفي الحالتين تم تطبيق تصوّر مَرضي للمبدأ الذي يقول بأن الغايات تبرر الوسائل.

---

(٥) هذا الرأي يمثل، ويعبّر عن وجهة يهودية صرف.



كان الشغل الشاغل لأرندت هو الكشف عن كيفية حدوث ذلك. ونحن لا يمكننا أن نغوص في تحليلها التاريخي الباحث عن أصل المذهب الكلّي، لكن علينا أن نرضى بموجز عن نقطتين أساسيتين، هما: حقيقة أنه يمكن للقادة السياسيين أن يعاملوا البشر كمادة مرنة يمكن تكييفها (وكوسيلة لغاية) تكشف عن حقيقة أساسية تختص بالحالة الإنسانية في القرن العشرين. وفي أحوال الحكم الكلّي يُسلب البشر من قدرتهم على الفعل، فالأنظمة الكلية تعتبر الفعل تهديداً وتجهد للتنبؤ بسلوك مواطنيها في حياتهم بغية السيطرة عليه بسهولة أكبر. وتفعل هذه الأنظمة كل شيء لإغلاق جميع «الساحات العامة» وهدفها عزل الشعب وتفتيته. وترى أرندت أن أحد الشروط الأولية للمذهب الكلي هو نشوء الفرد المعزول والذي يشبه الذرة ليكون عديم القدرة على الفعل أو ليس له حظٌ للفعل بشكل صحيح ـ أي ناحية سلبية للمجتمع الليبرالي. لذا، فإن «الإنسان الجماهيري» الحديث يرتبط تلازمياً مع الدكتاتورية الجديدة. ما يفتن ويقلق بعمق، في تحليل أرندت، هو أن مفاضلة الحداثة وعقلنتها يجلبان أفراداً بلا جذور أو هويّة، وأناساً يبدون كنافل القول، لذا نراهم مجذوبين لقادةٍ يقدمون لهم هدفاً جديداً وهوية جديدة.

يمكن القول على بعض الشروط الفكرية المسبقة للمذهب الكلّي في العصور القديمة، فحاولت أرندت في تحليلها أن تربط فكرة التقدم والحداثة بفكرة الإغراء الكلّي. والحداثة بتعريفها تتعدّى جميع الحدود، فالإنسان الحديث يريد دائماً أن يمضي قُدماً، ويرفض بشكل قاطع القيود على وجوده، فلا «ترهقه الرحلة» ويطلب الخلود. وهو يريد أن يتجاوز علاقته الأرضية، ويبدأ في تخطيط مستقبل في الفضاء الخارجي. وترى أرندت أن فكرة التقدم هذه هي شكل من الغرور (hubris). وهي تفيد أن الحداثة ثائرة



ضد حدود الإنسانية الثابتة. واعتقدت أرندت أنها تستطيع أن تتبع الأصل التاريخي لذلك الغرور لتجده في فكرة القوة والسيطرة على الطبيعة التي اكتسبت زخماً منذ عصر النهضة. وفي القرن العشرين نالت هذه الفكرة قبولاً في جميع الميادين. فالطبيعة والمجتمع والبشر صاروا موضوع سيطرة وتلاعب. فمن هذا المنظور يبدو المذهب الكلي مجرد نسخة متطرفة للعقلية التي ميّزت المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، فافترضت التكنولوجيا الحديثة وجود أبعاد فوق طبيعية، وصارت نظاماً شاملاً لكل شيء، ويقيس كل شيء بالمقياس ذاته.

لم يكن نقد أرندت مقتصراً على الأيديولوجيات السياسية وحدها، فقد بسطت أيضاً تحليلاً دقيقاً وذكياً للفلسفة الحديثة، فانتقدت، مثلها مثل يورغن هابرماس، ماركس لاختزاله الفعل (praxis) في عمل. ومع أن ماركس كان قد توقع الكثير من هموم أرندت، إلا أن تركيزه لم يكن على السياسة بل على الاقتصاد. بدا لماركس أن اغتراب الإنسان عن العمل هو العقبة الأهم التي ما بعدها عقبة في سبيل الحرية وتحقيق الذات (انظر الفصل 18: الديالكتيك والاغتراب). وكان الهدف الرئيسي للثورة الاشتراكية تغيير شروط العمل والإنتاج حتى يمكن للبشر أن يحققوا أنفسهم من خلال عملهم، فالدولة في المجتمع الشيوعي المستقبلي سوف «تذوي» وتحل «إدارة الأشياء» محلّ السياسة. لذا صمت ماركس فلم يقل شيئاً عن الفعل وعن أحوال الكائن البشري الفاعل، لذلك لم تكن الماركسية مفتقرةً إلى نظرية سياسية وافية فحسب، بل إن البعد السياسي ـ الأخلاقي كله هو أيضاً قد اختزل في العمل والإنتاج. وكما نعرف كان «للتجارب» الاشتراكية نتائج كارثية.



يمكن أن يُساق نقدٌ مماثل لهايدغر. وفي كتابه **الوجود والزمان** قدَّم هايدغر أوصافاً تنويرية عن أعمال الإنسان المختلفة، إلاّ أنه مثله مثل ماركس، اختزل الحياة النشطة إلى العمل والإنتاج، فاحتلت مركزَ المسرح عنده حياةُ المزارع والحرفي اليدوي.

غير أن يد هايدغر تضرب بمطرقةٍ، فلا تلاطف. ولا وجود لمناقشة سياسية ـ أخلاقية في ورشة العمل وفي مزرعة المزارع[1]. لذا طور هايدغر فلسفة فعل، أي علم فعل (Praxeology) من دون فعل، فصار منزلياً وكان في صميمه مفكراً لا سياسياً. صحيح أن هايدغر في كتاباته الأخيرة اعترف بعديد من مسائل أرندت، وكان واعياً بدقة لمخاطر التطور التكنولوجي، إلا أن أطروحته التي تفيد أن الشعر (ما هو شعري) هو الجواب الوحيد عن ذلك التحدّي تبيِّن، وللمرة الثانية، أنه افتقر إلى تصورات سياسية كافية.

لقد أكّدنا أن تصور أرندت للسياسة افترض وجود نقاش بين أشخاص أحرار ومتساوين، وهدف النقاش هو توضيح وامتحان نظراتنا وآرائنا. وصار التمييز بين الحقيقة والرأي مهماً عند أرندت. وقد أشارت إلى الصراع بين الحقيقة (aletheia) والرأي (doxa)، كما حصل مثلاً في صراع أفلاطون مع السفسطائيين (Sophists). ودافعت أرندت في ذلك النزاع عن **الرأي** السياسي ضد **الحقيقة** الفلسفية من غير أن تتخذ وضعية سفسطائية. وأكّدت أننا لا «نملك» آراء، فالآراء الحسنة التكوين نشكلها عندما تختبر وجهات نظر وأفكاراً خاصة في اجتماعٍ حقيقي يضمُّ من لهم آراء مختلفة، فبهذه الطريقة وحدها

---

(1) تحليل آن غرانبرغ (Anne Granberg) لهايدغر في رسالة الدكتوراه: «*The Death of the Other. The Making of the Self and the Problem of the Ethical in Heidegger's «Being and Time»* (Oslo: [n. pb.], 1995).



يمكننا أن نتعلم النظر إلى قضية من جوانب مختلفة ونكوّن بالتالي آراء معقولة، وعبر مثل هذه المناقشات يمكننا أن نراجع مفاهيمنا في ضوء حجج أفضل. وأكدت أرندت أيضاً مثلها مثل أرسطو، أن السياسة تتطلّب شكلاً من أشكال الحكمة (phronesis)، أي الإدراك العملي الذي نمارسه دائماً في تقييمنا لوضع معين أو قضية معينة. لذلك لا يمكن للرؤية النظرية أن تحل محل الحكمة السياسية. ومع أن هابرماس لم يميز بين الخطاب النظري والعملي كما فعلت أرندت، فإن كليهما يتفقان على أن النقاش السياسي يجب أن يكون منفتحاً للحجج العقلية، ويجب ألاّ ينحدر إلى مستوى الخطاب السفسطائي.

لا تعبر فلسفة أرندت السياسية كلها عن تفكير شاملٍ وجيد ومن صلب الموضوع. فقد يُقال إن أرندت دافعت عن ديمقراطية تشاركية نخبوية يكون الناشطون سياسياً فيها نفرٌ قليل، فنظرتها السياسية هي رومانسية نوعاً ما: فالسياسة هي الخلفية التواصلية التي، استناداً إليها، يطلب المواطنون الاحترام والاعتراف بهم، وصارت تحقيق كل شخص ذاته. وأفضل وصف لهذا المفهوم هو القول إنها **ديمقراطية تحقيق الذات**، فتكون السياسة، بمقدارٍ ما، قد حوّلت إلى فعلٍ تعبيري. وهكذا كان للسياسة الحقيقية عند أرندت وجوه شبه مع الدراما العظيمة. ولا تختفي في هذا المنظور فكرة السياسة اليومية وحدها، بل أيضاً الحقيقة التي تفيد أن السياسيين يواجهون نهايتهم، وأنهم ملزمون على القيام بتسويات وقرارات استراتيجية... إلخ. كذلك لم يكن واضحاً بشكلٍ دائم ما تعتبره أرندت أفكاراً أو قضايا سياسية، ففي سياقات مختلفة نراها تميّز بقوة بين الشؤون الاجتماعية و«الشؤون السياسية»، وتلحّ على أن الشؤون الاجتماعية لا تمت إلى السياسة بصلة. هذا ما تقول: «لا شيء عفى عليه الزمن أكثر من



محاولة تحرير الإنسانية من الفقر بالوسائل السياسية، ولا شيء أكثر عقماً وخطراً من ذلك»[2]. ويمكننا أن نعترض على ذلك بالقول إن التحرّر من الفقر هو افتراض مسبق للمشاركة السياسية بالمعنى الذي أرادته أرندت، ولذلك أيضاً مسألة سياسية. غير أن أرندت، لا ترى أن الفقر ولا المسائل الاجتماعية الأخرى يمكن حلّها بوسائل سياسية. هذه الأمور لا تنتمي إلى المدينة. ويجب أن تحل في نطاق المنزل أو تترك للخبراء ليحلوّها. وعلى كل حال نقول إن هذا وضع يبعث على الشك: إذا استبعدت كل المسائل الاجتماعية من السياسة، كما تقترح أرندت، فإن النتيجة ستكون إفراغ الحياة السياسية من محتوى جوهري. فعن ماذا ستكون المناقشات؟ لم ترَ أرندت أن المشاركين أنفسهم عليهم أن يقرروا، ويحجج سياسية، ما هو سياسي وما ليس سياسياً. فالفلاسفة السياسيون لا يضعون البرنامج السياسي. ولا بدّ من التأكيد أن قوة أرندت تتمثّل في رؤيتها التشخيصية، وليس في تطويرها لبرنامج سياسي.

غادامير ـ والتقليد التأويلي

يمكننا أن نميّز تقليدين رئيسيين بعد هايدغر. التقليد الأول الذي يمكننا أن ندعوه **التقليد التأويلي** (Hermeneutic Tradition)، وهو يتمركز عند هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) (1900 ـ)، والتقليد الثاني الذي يمكن أن نسميه **التقليد التفكيكي** (Deconstructionist Tradition)، وله عدة ورثة. وهنا اخترنا أن نبحث في فكر جاك دريدا وميشال فوكو وريتشارد رورتي. والتقليد الأول توسّع في أفكار من كتابات هايدغر الأولى، وطوّر فلسفة فهمٍ

(2) Hannah Arendt, *On Revolution* (London: [n. pb.], 1990), p. 114.



وتأويل. ولهذا التقليد جذور ترجع إلى شلايرماخر ودِلتاي (انظر الفصل 16).

وفي حين ركّزت كتابات هايدغر الأولى على الفعل الإنساني عندما كان يطوّر فلسفته الخاصة بالفهم والتأويل، تحوَّل غادامير بشكل رئيسي إلى النصوص التاريخية. ورأى غادامير، كما رأى التأويليون القدامى مثل شلايرماخر ودِلتاي، أن نموذج التأويل موجود في فهم النصوص. غير أن الذي حصل هو أن التأويليين الأوائل درسوا النصوص وهدفهم الرئيسي الحصول على رؤية تاريخية. لكن غادامير اعتبر النصوص الأدبية، ومعها النصوص الدينية والقانونية، أساساً لتطوير فلسفة تأويلية. ومن هذه الناحية كانت مسألة الطبيعة الإنسانية مركزيةً عند غادامير الذي كان مثله مثل هايدغر، مهتماً اهتماماً رئيسياً بفهم الإنسان. فالاهتمام بمسائل المنهج كان ثانوياً عنده نسبةً إلى المسألة الأنثروبولوجية الخاصة بما هو الإنسان مخلوقاً عارفاً.

أما التقليد الثاني، أي التقليد التفكيكي، فقد ابتدأ بنقد هايدغر الفلسفي للتقليد، أي بمحاولة هايدغر أن يجيب عن أعمق المسائل المتعلقة بتلك القوى المفترضة وغير «المرئية» والتي شكلت التاريخ. نحن نبحث عن التوترات في النصوص الفلسفية التي وصلت إلينا بغية «الولوج إلى ما وراء النص» والكشف عن التناقضات التي قد يكون المؤلف أغفلها، لكن التأويل النقدي قادر على إظهارها إلى النور. وهكذا «تفكك» النصوص، فالتفكيك بهذا المعنى هو عبارة عن نشاط نقدي يحاول أن يبيّن أن النصوص التقليدية ليست كما تزعم في حقيقة الأمر، لكنها شيء آخر. ومن هنا يقدم التقليد التفكيكي برنامجاً جذرياً ونقدياً للتقليد. وكما سوف نرى، فُهِمَ هذا التدمير للتقليد بأشكال مختلفة من قِبَل تفكيكيين مختلفين. غير أنه



يظل لتلك التفسيرات المختلفة بعض السّمات المشتركة ما يضعها في تضاد مع التقليد الذي مثّله غادامير، حيث التقليد أساسي. وإذا كان من خَلَف غادامير هم التأويليون مثل شلايرماخر ودِلتاي، فإن نيتشه وفرويد هما رائدا التقليد التفكيكي.

بالرغم من هذا التضاد الواضح بين البرنامج التأويلي «الجذري» و«المحافظ» تبقى الحقيقة المفيدة أن كليهما كانا نقديين للحداثة، فبينما كان غادامير الذي بقي منسجماً مع التصوّر الإنساني للتشكيل (Bildung) (Formation) ناقداً التفسخ الثقافي للمجتمع الحديث، فإن التفكيكيين كانوا، بشكل رئيسي، نقّاداً لنوع المذهب العقلي الذي وجدوه في المجتمع الحديث ووراءه، وهو المذهب العقلي الذي غالباً ما أوّلوه بأنه قوة خفيّة وقمعية وفارضة للتجانس النظامي. وسوف نلقي نظرة عن كثبٍ على فلسفة غادامير قبل أن نناقش المذهب التفكيكي.

كان غادامير، خلال عشرينيّاته، على صلةٍ بفكر هايدغر، وكان تأويل هايدغر للنصوص الفلسفية مصدر إلهام له بشكلٍ خاص، إذ كان التفكير المنظم، هنا، مطبقاً في شرح الفلاسفة الأوائل. وقد طوّرت أفكار هايدغر عبر تأويل خلّاق لتلك النصوص التاريخية. وذلك هو ما صار منهجاً عند غادامير. والتمثيل الرئيسي لفلسفته التأويلية موجود في كتابه **الحقيقة والمنهج** (*Truth and Method*) (1960).

وبوصفه فيلسوف تأويل، تأثر غادامير أيضاً بشلايرماخر ودِلتاي اللذين كانا من بين مصادر إلهامه. فشلايرماخر أكد أن التفسير التأويلي يجب أن يذهب إلى ما وراء النصّ إلى المؤلفين وأعمال حياتهم. لذا علينا ألاّ نكتفي لفهم جزء معين من النص بأعمال المؤلف جميعها، بل في ضوء حياة المؤلف الشخصية والفكرية



ومجرى حياته. وهكذا، لا يعود ما يسمى الدائرة التأويلية مجرد مسألة علاقة بين الجزء والكلّ في النص. ففهم النص لا يقتصر على تناوب بين تأويل أجزاء من النص استناداً إلى النص كله وتأويل النص كله استناداً إلى الأجزاء، لكنه أيضاً دائرة تأويلية تحسب حساب حياة المؤلف، والمفضل هو عمل المؤلف ككل أعيد بناؤه. غير أن ذلك يعني أن يصير تأويل النص بمقدار كبير مشروعاً بسيكولوجياً (أو تاريخياً). وحول هذه النقطة عبّر غادامير عن تحفظاته.

لا ينفي غادامير وجود أنواع كثيرة من الحقائق البسيكولوجية والتاريخية التي تشكل أساس النصّ. غير أنه يؤكد أن النص يظل يدعي أو يقول شيئاً، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، وأن علينا أن نحسب حساب هذه المسائل الباطنة في النص إذا أردنا أن نفهم النص كنص. لذلك فإن فهم النص مسألة فهم ما يقول، وفهم معنى النص مرتبطٌ بفهم مزاعم الحقيقة التي يدعيها النص. بطبيعة الحال، قد يكون معنى ما يقوله النص نكتة. لذا من المهم أن نكتشف نوع المزاعم التي يدعيها النص، وقد لا يكون للنص معنى على الإطلاق. مثلاً قد يكون المؤلف جُنَّ جنونه. وفي مثل هذه الحالات لا بدّ من تغيير منهج مقاربتنا، وبدلاً منه نبحث عن الأسباب البسيكولوجية. غير أن هذا ليس المثل المعيار لتأويل النص عند غادامير. والمألوف هو أن نحاول فهم ما يقول النص وما يزعمه.

لذلك لا يعني غوصنا في النص، غوصاً في الحياة الفكرية لشخص آخر، وإنما يعني غوصنا في معنى النص. ومعنى النصّ موجود في «مزاعم الحقيقة» التي يدعيها النص. ولفهم النص علينا بجدّ أن نحاول تحديد ما إذا كان زعمه الحقيقة هو زعم معقول أو



غير معقول. وهذا لا يعني أننا نحتاج أن نوافق على ما يقول النص، لكن الحياد التام غير ممكن[3].

حالما نشرع بفهم نص علينا أيضاً أن نتبنى وجهة النظر الأساسية التي تفيد أن النص له معنى، وأن مزاعمه حول الحقيقة بريئة من التناقض. وهنا يرى غادامير أننا بفهمنا المسبق للنص نفترض أنه «كامل»[4] (Vorgriff der Vollkommenheit). وما يأتي يشمل نقطتين فلسفيتين ـ لغويتين مهمتين:

1 ـ ليست اللغة تحديدية للنصوص وحدها، فهي تحديدية أيضاً للفهم الإنساني عموماً، وبالتالي لعالم الحياة الذي فيه نعيش. ولا تُفهم اللغة هنا «موضوعياً» كأصوات وحروف، كما لا تُفهم كلغةٍ قومية معينة. اللغة تُفهم بوصفها «أفق» المعنى الموروث الذي فيه نتفاعل اجتماعياً، ومن خلاله نفهم أنفسنا والعالم. واللغة، بهذا المعنى، هي رابطتنا كبشرٍ، وهي التي تتوسَّط بيننا وبين العالم.

2 ـ معنى النص لا يقع في النص كأنه شيء يُطلب اكتشافه. معنى النص يقتصر على ما هو موجود في ضوء أفق المعنى الذي يوجد فيه النص. ونحن سنرى النص دائماً من أفقنا الخاص بالمعنى. لذا نحن نحاول، بغية فهمنا معنى نص ما، أن نجد الأسئلة التي قد يكون النص جواباً عنها، أي نحن نبحث عن أفق المعنى الذي يجعل نوعاً معيناً من السؤال ممكناً. وعندما نجد أنواع الأسئلة التي تفتح

(3) يمكن مقارنة أطروحة غادامر المفيدة أن مزاعم الصدق مغروسة في النصوص مع أطروحة هابرماس المفيدة أن جميع أفعال الكلام تصنع مزاعم صحيحة. غير أنه تجدر الملاحظة أن ذلك عند هابرماس ينطبق على أفعال الكلام بوصفها تفاعلات بين الأشخاص، وإنها لا تنطبق على النصوص إلا بطريقة غير مباشرة.

(4) على ضد من ذلك يزعم التفكيكيون، مثل دريدا وفوكو، أن علينا، بخلاف ذلك، أن نوظف «الشك التأويلي» ونبحث عما هو موضع نزاع ومتناقض في النص.



النص لنا فهذا يعني أننا، وبواسطة أفق المعنى الذي يخصنا، قد نجحنا في مقاربة أفق المعنى الذي شُكِّل النصّ من خلاله[5].

عندما يكون النص والذي يقوم بالتأويل منتميَين إلى العالم نفسه (أفق المعنى)، يكون العمل التأويلي ناجحاً بشكل مبدئي. ويصعب العمل كثيراً عندما يكون النص منتمياً إلى ثقافة مختلفة عن ثقافة القائم بالتأويل، سواء أكانت الثقافة مختلفة في زماننا أو في زمانٍ قديم. وفي مثل هذه الحالات يصبح العمل التأويلي تحدياً فكرياً.

وفي مثل هذه الحالات يخاطبنا النص أيضاً بشكل شخصي. فلفهم معنى النص عليّ أن أتناول النص بجدّية، وكمؤولٍ للنص عليَّ أن أحاول فهم الأسئلة التي يجيب النص عنها، فالنص كُتِبَ استناداً إلى أفق المعنى الذي يخصه، وليس الذي يخصني. وكُتِبَ استناداً إلى أحكامه المسبقة (pre-judices) التي يتكلم انطلاقاً منها. وأنا لي «أحكامي المسبقة» التي انطلاقاً منها أتكلم وأقوم بالتأويل. وهكذا، فإن درجة نجاحي في فهم نص أجنبي تعتمد على إمكانية تواصل أُفقي المعنى وإمكانية اندماجهما. وهذا هو ما يسميه غادامير «اندماج الآفاق». غير أن هذا لا يعني أن الأفقين قد صارا ببساطةٍ أفقاً واحداً، والأفق نفسه، فالأفق «الواحد مختلف عن «الآخر»، والذي حصل هو تحويل أفقي الخاص بالمعنى. وبهذا المعنى أكون قد قمت بتشكيل عميق، وهو «عميق» لأنه ليس مسألة اكتساب معرفة جديدة من خلفية مفترضة، بل هو مسألة تحويل «لإطار المرجعية» الذي عندي. وهذا التشكيل (Bildung) هو عملية تعلّم، بمعنى أنني بتلك الطريقة أوسع أفقي وأزيد من فهمي أكثر مما كنت أفهم سابقاً،

(5) هنا لدينا وجهة نظر «فلسفية ـ ترانسندنتالية» للغة، تعمل فيها آفاق المعنى كإطار ترانسندنتالي. وقد اعتبر هيغل «الأرواح الزمنية» المتقلة (والأيديولوجيات) مثل آفاق المعنى.



وبطريقة مختلفة. وهذا يظهر في الوقت ذاته العلاقة الوثيقة القائمة بين علم التأويل وعلم التربية عند غادامير. وهذه العملية التشكيلية الرامية إلى دمج الأفقين هي ما يحدث معنا، فلا يمكننا أن نقوم بفحصها أو درسها مقدَّماً، كما لو أننا نفترض وضعاً خارج التاريخ. نحن ضمن عمليةٍ بشكل دائم، فلا نقف خارج العملية إطلاقاً ونعاين العملية. وتكون النتيجة تحسين رؤيتنا، فنتعلم. ننمو سناً وحكمةً. لكننا لا نستطيع أن ندعي أننا نحوز على الحقيقة «النهائية»، وذلك من وضع أبدي خارج التاريخ. وبهذا المعنى نحن على الطريق، ودائماً على الطريق. ودائماً يتحدَّد فهمنا تاريخياً، وليس لعملية التأويل نهايات إطلاقاً.

وهذا يوصلنا إلى قلب فلسفة غادامير، فما كان يرمي إليه هو فهمٌ متحسِّن للكائنات البشرية ككائنات «فاهمة للتاريخ». فلم يكن يحاول بشكل رئيسي أن يقدِّم نصحيةً بالنسبة إلى مسألة المنهج في العلوم الإنسانية، وإنما كان يحاول أن يوضح الشروط التي تجعل الفهم الإنساني ممكناً. وبوضعه بهذه الطريقة يصير مشروعه مشروعاً إبستيمولوجياً، أو نقول بشكل أكثر دقة يصير مشروعاً فلسفياً ترانسندنتالياً. غير أن غادامير ميَّز نفسه عن الإبستيمولوجيين، بمن فيهم كَنْت، بابتدائه من اللغة بوصفها أفق المعنى، وبفهمه أي تأويل بأنه عملية تشكيل تبحث عن دمج الآفاق. ورأى اللغة والتأويل ظاهرتين تاريخيتين بصورة جوهرية. والواضح أن هناك ملامح هيغلية في فلسفة غادامير، لكن غادامير اهتم بتأويل النصوص، بينما عمل هيغل على إقامة أنظمة فلسفية.

ثمّة تقليدان خطيران لهما جذور في تفكير غادامير: **الأول** يتعلق بالسؤال عما إذا كان وضعنا الأمور في سياق تاريخي أو عدمه هو أساسيّ، وأن الكلام على «الحقيقة» الكلية هو إشكالية. والثاني يتعلق



بالسؤال عمّا إذا كان يجب تأويل «مزاعم الحقيقة» أو عدمه على أساس نظرية عامة عن أفعال الكلام، ونظرية عن التحديث الثقافي. وهذا هو النقد الذي وضعه هابرماس.

دريدا، وفوكو، ورورتي ـ التفكيك والنقد

تابع جاك دريدا (1930-2004) مسعى هايدغر إيصال الميتافيزيقا إلى خاتمتها المنطقية، فكان في هذا المشروع الخطير وريثاً لنيتشه وفرويد أيضاً. ومثله مثل هذين الطليعيين، كان نقد دريدا للميتافيزيقا، وفي الوقت ذاته كان نقداً للفكر الغربي عموماً، بما في ذلك تسليط العلم في النظرية والممارسة، وهو الذي ظهر في التاريخ الغربي، والذي يميّز الحضارة الحديثة. وكان نقد دريدا من الداخل عبر التفكيك، أي بواسطة طريقة في قراءة النصوص تبحث عن التناقضات الداخلية في بنية النصّ وتدفع عناصر المعنى في النصّ إلى التفكك[6].

وسّعَ دريدا مفهوم النص أو الكتابة، بحيث صارت اللغة تفهم بأنها «كتابة»، وصار كل شيء في نهاية المطاف «كتابة». وقد فعل ذلك بتأويله الكتابة واعتبارها نشاطاً يثبّت فروقاً، أي يعرّف ويميّز. وكان خطأ الميتافيزيقا الأساسي يمثلُ في أنها كانت تبحث دائماً عن أساس، وتنشد هذا الأساس في ما هو موجود. غير أن دريدا، مثله مثل هايدغر، أراد أن يبين أن طلب مثل هذا الأساس عديم

(6) Jacques Derrida, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*,

و(كلاهما نشرا في عام 1967). فكرة تفكيك النص تلك نالت قبولاً في الدراسات الأدبية من الأنواع والفترات الزمنية المختلفة. وتبع تعبير «ما بعد الحداثة» بعد «ما بعد البنيوية»، كما هو في كتاب حالة ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتارد (Jean - François Lyotard) (1979).



الجدوى، فالعالم بهذا المعنى عديم الأساس. ولا طائل للبحث عن أساس في «ما هو موجود» على شكل «وجود». فما يميّز الكتابة هو التمييز، فتبدو الكتابة نزاعاً مستمراً بين فروقات جديدة، نزاعاً بين ما هو موجود وما هو غائب. وفي هذا النزاع المفتوح يقاوم «الآخر»، وما هو مختلف التعريفَ بشكل دائم، على الرغم من جميع محاولات إدراكه بتصوراتنا. كان دريدا المولود في الجزائر فيلسوفاً فرنسياً ذا خلفية يهودية. وبهذا المعنى كان دائماً، وكما يقول، هو «الآخر» نسبةً إلى الثقافة السائدة. وكانت المسألة عند دريدا هي المسألة المشهورة المعروفة بمسألة المرجعية الذاتية. ويمكننا أن نصفها، بشكل غير مصقول، بما يأتي: إذا كان التفكيك يعني أن جميع المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية «منحلة»، بما فيها مفهوم الحقيقة، فيجب على دريدا أن يوضح ما إذا كان لايزال يعتقد أن ما قاله عن ذلك حقيقياً؟ فإذا كان جوابه بالإيجاب، يكون متناقضاً تناقضاً ذاتياً. وإذا كان جوابه بالنفي عندئذٍ يصعب أن نعتبر أنه قال شيئاً علينا أن ننظر إليه بعين الجدّ، أو نسأل عما إذا كان هناك جواب ثالث؟

اكتسب ميشال فوكو شهرته من خلال كتابه **الكلمات والأشياء** (1966) (*Les mots et les choses*) (*Words and Things*) الذي يدافع فيه عن الموقف البنيوي، وهو أن الإنسان بناء اجتماعي. والحقيقة هي بُنى بشكل أساسي. ومثله مثل البنيويين الفرنسيين الآخرين، انتقد فوكو النظريات التي تؤيد مفهوم الإنسان أنه فرد ذو استقلالية بدلاً من إعطاء الأسبقية لمفاهيم الشروط البنيوية. وكان فوكو يبحث عمّا سمّاه أركيولوجيا الإنسانيات، أي الروابط البنيوية التي تقع في أساس كل حقبة زمنية. ويسمي فوكو البنية المحدّدة التي تحدّد أيضاً الأفكار والأفعال في حقبة زمنية ما **المعرفة** (epistémé). وكان



عمل فوكو عبارة عن تاريخ فكري كما كان فلسفة. وكتابه عن **تاريخ الجنون** (*Histoire de la folie*) (1961) كان مثلاً على ذلك. وما يميز تحليلات فوكو «الأركيولوجية» أن هدفه كان عملياً (سياسياً) على الرغم من الشكل العلمي الذي كان لكتابه، فكان هدفه فضح البنى السلطوية، وأن يبيّن كيف أن ما يبدو عقلياً يعمل في الواقع كقمع خفي غالباً ما يكون في شكل تأديب وغرس عقيدي. وكان قَلب فوكو مع المهمَّشين في المجتمع، مثل «المجانين» أو «اللواطيين» أو نزلاء السجون. وكان بنقده المذهب الغربي العقلي التقليدي منحازاً إلى صف الفلاسفة التفكيكيين. ومثل دريدا، دافع فوكو عمن عُرِّفوا بأنهم «الآخرون»، لكن التزام فوكو السياسي كان على درجة من القوة، وكان عداؤه للتبرير الفلسفي على درجة من الاتّساق المنطقي بحيث وُجِدَ هناك توتر واضح بين ريبيته الفلسفية والتزامه العملي. فأنّى للشاك أن يعرف بوجود قضايا جيّدة تستحق النضال لها؟ وباختصار نقول إن الجواب المتَّسق منطقياً يمكن أن يكون بالقول إن ذلك أمراً يختص باتخاذ قرارٍ، ويكون القرار لصالح الأقوياء كما للضعفاء، للستالينية أو الهتلرية. غير أن نظرة فوكو لم تكن كذلك.

تدرّب ريتشارد رورتي (1931 ـ) في الفلسفة التحليلية[7]. وفي كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (***Philosophy and the Mirror of Nature***) (1979) ربط رورتي نقداً جذرياً ثنائية الذات ـ الموضوع في الإبستيمولوجيا (من لوك إلى كَنْت) وأيضاً فكرة الحقيقة بوصفها **علاقة واحد ـ لواحد** بين الفكر والشيء، أو بين القضية الخبرية

(7) انظر الفصل 26 من هذا الكتاب: الوضعيّة المنطقيّة والذريّة المنطقية ولودفيغ فتغنشتاين.



والواقع. وانتقد الفكرة التي تفيد أن الحقيقة هي في التوافق. وأكّد رورتي فكرة المنفعة مفضلاً إياها على فكرة التوافق، لذا تحرك في اتجاه المذهب البراغماتي[8]. وأكد في الوقت ذاته أن الفكر يتموضع بشكلٍ دائم في سياقات جزئية خاصة. لذا كان رورتي فيلسوفاً سياقياً، فعنت براغماتيته وسياقيّته أن التقليد السياسي عنده سابق على الفلسفة. لذا كان رورتي من الداعمين للتقليد الليبرالي والديمقراطي لوطنه الولايات المتحدة. وذلك كان «سياقه» (مذهب السياق عنده)، فالسياق هو الذي يقرّر ما هو النافع، وبالتالي ما الذي له قيمة من دون سندٍ من الحجج الفلسفية. واعتقد رورتي أن مثل تلك المجادلات الفلسفية مستحيلة. وتلك هي النقطة الفاصلة لمذهب السياق التي تفيد أن المناقشات لا يكون لها معنى إلاّ في سياق خاص مفرد. هذا الانتقال من الفلسفة التحليلية الكلاسيكية إلى شكل من أشكال مذهب السياق لم يكن بالأمر غير المألوف (فهو موجود أيضاً في كتابات فتغنشتاين الأخيرة)[9]. ما يميز مذهب السياق عند رورتي هو تأكيده أهمية الثقافة السياسية لبلاده[10]. وما يميز رورتي أيضاً هو أنه، كفيلسوف تحليلي سابق، يدعم الفلاسفة التفكيكيين بمنهجهم، وليس بنظراتهم الأساسية فحسب. وحاول رورتي أن

---

(8) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, MN: [n. pb.], 1982),

وبالنسبة إلى البراغماتية (Pragmatism)، انظر أعلاه، الفصل 21 من هذا الكتاب، الحقيقة هي في النجاح.

(9) انظر أيضاً، النقاش الخاص بهذا الانتقال، في: K. Baynes, J. Bohmann and T. McCarthy, eds., *After Philosophy: End of Transformation?* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1987).

(10) Richard Rorty, *Achieving Our Country* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1998).



يجري «محادثة» مع المفكرين العظام، لكنه فعل ذلك بشكل دائم عن طريق تفكيك أقوالهم وأفكارهم الفلسفية (مثل فكرة الحقيقة). لذا لم يرَ رورتي النصوص الفلسفية مختلفة عن النصوص الأدبية. وقد يكون في قراءتها متعة وتهذيب، وهي تقدم لنا نظرات ورؤى، لكنها لا تقدم لنا شيئاً يمكن أن يُقال إنه حقيقي أو صحيح. وأخيراً نقول إن ما يميز رورتي افتراضه وجود فرق قوي بين المنطقتين الخاصة والعامة. فالإنسان الفرد قد تهذِّبه وتغنيه قراءته للأدبيات الكلاسيكية العظمى شرط أن لا يعتبر ما تقول بمثابة عقائد ثابتة عن الحقيقة، أو كيف نعمل لتنظيم المجتمع. فإن مسألة ما يجب عمله لتنظيم المجتمع مسألة تخص المنطقة العامة المنفصلة عن المنطقة الخاصة، وهنا يدعم رورتي المجتمع الليبرالي.

قرأ رورتي، من حيث هو شخص خاص، كلاً من نيتشه وهايدغر، لكنه أبقى نفسه على مسافة ساخرة من مزاعمهما. غير أنه، وكمفكر سياسي، اعتبر الفلاسفة من طراز نيتشه وهايدغر غير مقبولين كلياً، وخطرين، فقال بمجتمع ليبرالي منفتح ومتنوّرٍ ومتحررٍ من الإملاء الفلسفي[11]. لذا انتقد التفكيكيين الفرنسيين (مثل دريدا، وبخاصة فوكو) لخلطهم فلسفة الحياة بالسياسة. ورأى أن علينا في السياسة أن نكون ليبراليين وأن لا ندعم النقد المتطرف المبني على مشاريع فلسفية، إذ رأى رورتي أن كل شيء سياقيّ ومحتمل، فلا وجود لقضايا أو معايير كلية أو ضرورية. إن مقاربة رورتي التفكيكية تتميز بالواقعة المفيدة أنه كان فيلسوفاً تحليلياً، ويعرف المدرسة التحليلية معرفةً جوهرية، وهي المعرفة التي يسَّرت

---

(11) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: [n. pb.], 1989).



له إمكانية النقاش بدقة عالية، فهو لم يكتفِ بأن يبيّن كيف يمكننا أن ننجح من دون التمييزات الفلسفية (مثل التمييز بين الصدق والكذب). وقد فعل ذلك بإظهاره أن تلك التمييزات تتفكك وتنهار عندما نتطرف في اعتبارها مُثُلاً بالمعنى المفيد أن فكرة الحقيقة المطلقة تصير إشكالية. لقد نظر رورتي إلى نقد الفلسفة نظرةً جدّية، فأنكر شخصياً أن تكون الفلسفة مهنة وارتد عنها وانتقل إلى قسم الآداب في الجامعة. وكان رورتي على وعي بمسائل المرجعية الذاتية التي تنشأ مع موقف ريبي. لذا كان دائم الحذر، ووضع مزاعم قليلة، لكنه «اقترح وألمح» إلى طرق بديلة من الحديث. وكان لرورتي تأثير عظيم على الكثير من نواحي الدراسات النصية. غير أن الذين تبعوه في تلك الميادين غالباً ما كانوا يفتقرون إلى تربيته الفلسفية، وكان نقاشهم في معظم الأحيان أقل براعةً وغير حصين أمام الحجج المضادة، كما في تناقض المرجعية الذاتية. بقي أن نرى ما إذا كان رورتي نجح في تخليص نفسه من مثل هذه المسائل جميعها، الخاصة بتناقض المرجعية الذاتية[12].

وفضلاً عن ذلك نقول إن اللافت هو أن رورتي حاول غالباً أن يفكك التمييزات الفكرية عن طريق التركيز على نسخها المتطرفة ونقدها. غير أن رفض النسخ المتطرفة لا يسوّغ رفض النسخ الأكثر اعتدالاً، مثل مفهوم الحقيقة[13]. وأخيراً نقول إنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لرورتي، من دون تناقض، أن يحتفظ بمثل ذلك التمييز

---

(12) Richard Bernstein, *The New Constellation* (Cambridge: [n. pb.], 1991), pp. 258-292.

(13) انظر: See Thomas McCarthy on Rorty in: *Ideals and Illusions* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1991), pp. 11-42 (on Foucault, pp. 43-82; on Derrida, pp. 83-123).



الحاد بين المنطقة الخاصة والمنطقة العامة. وفي هذه النقطة بصورة خاصة ما يبعث على السخرية، لأنه اختص بتفكيك مثل تلك التمييزات الفكرية الحادّة[14].

يورغن هابرماس ـ عبر ما يناقش

كلا التقليد التأويلي والتفكيك النقدي بدأ باللغة من حيث هي نصّ. لذا فإنَّ لهما علاقة وثيقة بالدراسات الأدبية المقارنة وبالبحث التاريخي واللاهوت والقانون. كان يورغن هابرماس (1929-) يهتم دائماً بالعلوم الاجتماعية، وكان مفهومه للغة في البداية يفيد أنها فعل كلامي. ومفهوم الفعل (والمؤسسات) عند هابرماس له أسبقية على مفهوم النص.

تدرَّب هابرماس في مدرسة فرانكفورت. غير أنه انفصل عن النقد الكامل الواسع والتشاؤم اللذين ميَّزا الجيل الأول لهذه المدرسة [أدورنو وهوركهايمر]. وارتبط ذلك الانفصال بتمييز هابرماس نوعين مختلفين مما كان يدعى **الاهتمامات المعرفية**: علينا أن نكون قادرين على السيطرة على الطبيعة لكي نشبع حاجاتنا الحيوية. ومع توسع أشكال العمل النافع وجدنا تطوراً في العلم التطبيقي وتكنولوجيا السيطرة على الطبيعة. وهذا هو **الاهتمام المعرفي التقني**. غير أننا في الوقت ذاته نعتمد على الفعل العام والتفاعل الاجتماعي. ويرتبط التفاعل ارتباطاً داخلياً باللغة، ويزداد تطور الفهم التفاعلي في العلوم التأويلية بدءاً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية وصولاً إلى التاريخ. وهذا هو **الاهتمام المعرفي العملي**. وأخيراً نحتاج أن نحرر أنفسنا من

---

(14) قد نسأل هنا: هل للأدب، في بعض الأحيان، أهمية سياسية معينة، سواء أحببنا ذلك أم لم نحبه؟



الروابط الأيديولوجية بالتفكير النقدي، كما في التحليل النفسي وفي نقد الأيديولوجيا. وهذا هو **الاهتمام المعرفي التحريري**.

بالنسبة إلى الطبيعة فإنَّ عقلانيتنا تتمثل في السيطرة. وذلك ما وجب أن يكون، لأن الاهتمام المعرفي التقني لا بدّ منه. ولا يرى هابرماس في ذلك ما يستحق اللوم. فذلك ما يجب أن يكون، إلى هذا المكان ينتمي هذا النوع من القوة. غير أن هابرماس يرى أيضاً شكلاً من المعرفة والعقلانية لا يسيطر، فهو مشادٌ على الاهتمام المعرفي العملي. وهنا أمر مهم وهو أن هابرماس لا يتصور العقلانية في القمع والسيطرة فحسب. وفي العلاقات البينية (بين الذوات). يمكننا أن نستعمل إمّا الاهتمام المعرفي التقني أو الاهتمام المعرفي العملي. وبدلاً من نوع من جبرية نوع واحد من عقلانية السيطرة لدينا عمل مهم هو البحث عن توازنٍ معقولٍ بين العقلانية التقنية والعقلانية العملية، وبين السيطرة والفهم.

وينتمي الاهتمام المعرفي التحريري أيضاً إلى هذا المستوى الاجتماعي، وهو مهم في الصراع ضد التشيىء والقمع الباطني.

وبكلمات أخرى نقول إنه بالنسبة إلى الطبيعة يجري تطبيق اهتمام معرفي واحد. وهو اهتمام الشرح والسيطرة. أما في المجتمع فيجري تطبيق الاهتمامات المعرفية الثلاثة جميعها. لذلك علينا أن نجهد لإيجاد التوازن الصحيح بين الثلاثة، وبخاصة بين الاهتمام التقني من ناحية، والاهتمامين العملي والتحريري من ناحية أخرى.

وهذا يعني، من الوجهة المنهجية، أن هابرماس يعتقد أننا بالنسبة إلى الطبيعة لا نستطيع أن نمارس إلاّ البحث الذي يقوم على الفرضيات والاستنباط المنطقي، والذي يؤدي إلى شروحات بمبدأ السببية. وبالنسبة إلى الظواهر الاجتماعية يمكننا أن نقوم ببحث



افتراضي ـ استنباطي وبحث تأويلي (فهم السوسيولوجيا) ويعني هذا في المنظور النقدي التاريخي الأوسع أن هابرماس رمى إلى إظهار وجود نوع واحد من العقلانية جوهرها يتضمن الفهم المتبادل لا السيطرة. ولدينا عقلانية الاتصالات وفعل الاتصالات.

لن نغوص في المسائل الفلسفية المرتبطة بذلك التقسيم إلى اهتمامات معرفية وأشكال من البحث مختلفة، لكننا نكتفي بالإشارة إلى ما هو معقول وفقاً لحدس هابرماس الأساسي، وحده. وإذا عرض شخص سلوكاً اجتماعياً فقد نحاول أن نجد أسباباً لذلك، من طبيعة فيزيولوجية أو بسيكولوجية، وقد نحاول أن نشفي الشخص على أساس معرفتنا بعلاقات السببيّة (Causal Relationships). عندئذٍ يصير الشخص بالنسبة إلينا مُشيئاً وبفضل مثل هذه الرؤية يمكننا أن نسيطر على هذا الشخص المشيأ، أو قد نعتبر الشخص عاقلاً ومعقولاً، وبالتالي مسؤولاً، لأننا نحاول أن نكشف عن مبررات (Reasons) ذلك السلوك ـ فقد تكون هناك مبررات جيّدة لم نعرفها، أو قد يكون الشخص المدروس يستحق اللوم هكذا وببساطة، فيجب حثّه على الإصلاح.

يمكننا أحياناً أن نوظّف المقاربتين كليهما، كما في حالات العصاب والإدمان على الكحول. غير أن هناك بعض الحالات يكون فيها سلوك الشخص قد حدّدته أسباب (Causes) بشكل واضح ومعقول، كما في حالة الإدمان على المخدّرات، وفي حالات أخرى يكون الواضح المعقول هو أن الشخص عاقل ومسؤول، كما يكون الحال في الامتحانات الأكاديمية. وفي هذه الحالة الأخيرة لا يهتم المدرسون بالأسباب التي أدّت بالممتحنين أن يكتبوا الأجوبة، وإنما يهتمون بالمبررات التي سوّغت تلك الأجوبة.

ذلك هو الفرق بين المبررات والأسباب عند تحديد استجابة



الشخص. فالمبررات يمكن فهمها وتوسيعها ومنازعتها. ولفهم نظرية إينشتاين في النسبية واختبارها، نسأل عما إذا كان هناك مبررات جيدة لقبول صحة تلك النظرية؟ طبعاً هناك أسباب أيضاً حذّدت اقتراح إينشتاين لتلك النظرية. وقد نهتم مثلاً بالعوامل البسيكولوجية التي كانت سبب صيرورته فيزيائياً. ويكون لتلك الأسباب أهمية في سياقات عديدة، وليس بالنسبة إلى مسألة ما إذا كانت النظرية صحيحة أو خاطئة. وحتى لو أن إينشتاين اقترح نظريته نتيجة عوامل إجبارٍ فرويدية لا واعية، فإن نظريته قد تظل صحيحة! والجواب عن مسألة صحتها يتقرر بالمزيد من البحث، وليس بالتحري عن طفولة إينشتاين وحياته الخاصة.

وهكذا نقول إنه لصواب أن نبقي نوعيّن من المواقف في مواجهة أحدهما الآخر (ونحونا). ومن الصواب أيضاً القول إننا سنكون في مجتمع ذي حرية أقل وتقييد أكبر. وصوابٌ أيضاً القول إننا قد نبحث عن مبرراتٍ، حيث يجب أن نبحث عن أسباب، وبالتالي قد نكون ناظرين نظرة أخلاقية إلى حالات يكون فيها الطب النفسي هو المسلك الملائم (كما في مثل المجتمع الأخلاقي المفرط في أخلاقيته).

حاول هابرماس أن يبين أن خلق الاختلافات في عملية التحديث أدّى إلى توترات أساسية بين منطقتين، هما: ما يسميه النظام (System) وعالم الحياة[15] (Life-World). ويمكننا القول إن النظام يضمّ الميدانين الاقتصادي والسياسي. وهنا نجد تقدماً على شكل سيطرة علمية وتكنولوجية متزايدة. لذا، تكون هناك فسحة

(15) Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Acts* (Boston, MA: [n. pb.], 1984), and 1987.



للتفكير العقلاني بمعنى تحسين العقلانية، أي تحسّن في معرفة أي وسائل تؤدي إلى أي غايات (أي عقلانية الوسيلة ـ الغاية). غير أن نقطة هابرماس الرئيسية تمثل في أن ذلك لا يؤلف القصة كلها: وفي الوقت نفسه الذي يكون لنا فيه مؤسسات تتطور في الميدانين الاقتصادي والسياسي وترافقها عمليات تعلم، نرانا ننشئ قدرةً في عالم الحياة على شكل عقلانية اتصالات ذات تطور أفضل. وباختصار نقول إن ذلك التفريق بين النظام وعالم الحياة يعني أننا نتعلّم أن نمسك بتمييزات أساسية معينة: سنتوقف عن جَلْد البحر عندما لا يعجبنا «سلوكه» [كما فعل الملك قورش (Xerxes) في بلاد فارس في القرن الخامس ق. م. إذ أمر عبيده بجلد البحر بالسلاسل المعدنية]، لأننا نكون قد تعلمنا أن نميّز بين الطبيعة والمجتمع، وبين الأشياء التي لا نستطيع التأثير فيها إلا بامتلاك نظرة في العلاقات السببية، والأشياء التي نستطيع أن نتواصل معها ونوبّخها. لقد تعلمنا ذلك التمييز، لذا فإننا في مستوى تطوري أعلى من مستوى الذين لم يتعلموا بعد. ونفترض أن أولئك الذين «يجلدون البحر» بجدٍ اليوم هم في حالة عقلية مضطربة.

وفضلاً عن ذلك، نحن نتوقع أن يكون الراشدون العقلاء قد تعلموا أن يتحكموا بالتمييز بين الصدق والخطأ، وبين الفهم المفيد أن شيئاً هو القضية والشيء الآخر لا يمتّ إليها بصلة. ولا شك في أننا جميعاً نخطىء أحياناً في ذلك التميز. ولسنا جميعاً متساوين في حسن الكلام عنه. غير أنه يمكننا جميعاً أن نوظّف ذلك التمييز في الممارسة حالما نبلغ سناً معينة. كما نعتبر الفشل في التمييز بين الواقع والوهم مسألة مرضٍ نفسي. يُضاف إلى ذلك أننا نميّز بين ما هو صواب وما هو خطأ. والشخص الذي لا يعرف (ولو بشكل غير دقيق وضمني) ما هو ملائم في الأوضاع المختلفة هو الغريب في



عالم الحياة. وأخيراً يمكننا التميز بين التعبير الحقيقي عما نشعر به ونفكر فيه والتعبير الزائف.

هذا التقدم في المقدرة على التفكير الانعكاسي والاتصالات يؤدي إلى قدرة في تنظير ومناقشة المسائل المتعلقة بما هو حقيقي وما هو حق عندما ينشأ شك وخلافات حول مثل تلك المسائل. وبدلاً من البحث عن أجوبة في التقاليد وفي الأعمال المقبولة نتعلم تتبّع المناقشات. وللوصول إلى الحقيقة علينا أن نعتمد على أشكال مختلفة من البحث والنقاش. ويرى هابرماس أيضاً أن تظل المسألة مسألة بحث في المسائل المعيارية عن اتفاق معقول بين الأطراف المتناقشة. فإذا توصلنا إلى اتفاق حرّ مستند إلى نقاشٍ مفتوح وفيه معلومات، فإن الجواب يمكن أن يفترض بأنه الجواب الصحيح معيارياً. واعتقد هابرماس أن الراشدين في ثقافتنا قادرون بشكل مبدئي أن يقرروا المسائل المعيارية الأساسية عن طريق مناقشة تشمل الراغبين. وهذا نسخة من وجهة النظر التي تقول بوجود أجوبة صحيحة بشكل كلّي عن المسائل المعيارية، وأننا قادرون مبدئياً على الوصول إلى مثل تلك الأجوبة بواسطة الاستعمال المنطقي للعقل.

ويَعتبر هابرماس هذه الحجة موجّهةً ضد المذهب النسبي الأخلاقي والمذهب الدوغماتي الأخلافي، يقول: تُستبعد البراهين الاستنباطية لأن مثل هذه البراهين تؤدي إمّا إلى حلقة منطقية مفرغة وارتداد لامتناهٍ، أو إلى نقطة توقف مختارة بشكل اعتباطي. كما إنه لا يعتمد على الحقائق البديهية أو على الحقائق المعيارية الموحى بها، فلطالما كانت لنا في هذا الميدان أجوبة ميتافيزيقية ولاهوتية مختلفة متناقضة. ولا يرى أيضاً أن الأشخاص الأحرار والمعقولين يمكنهم أن يشقوا طريقهم المنطقي إلى مثل تلك النتائج بأنفسهم وحدهم. فواحدنا يحتاج إلى الآخر لكي نفهم أن نظرتنا هي واحدة



من بين نظرات عديدة. ولكي نعي انحرافاتنا اللاواعية فنصححها. ونحتاج الآخرين لأننا نحتاج عقلاً تعدّدياً نظرياً ومعيارياً بغية أن نناقش الأطر الفكرية الموجودة وأن نوازن الحجج المختلفة، بعضها مع بعضها الآخر.

وهنا نواجه عقلانية بينية (Intersubjective) وإجرائية: فهي بينيّة لأن النقاش حاسم، وهي إجرائية لأن «المستقر النهائي» هو الإجراء ذاته وليس أفكاراً أو نظرات معينة، والإجراء هو المتابعة بشكل موضوعي واستفهامي. وقد يثبته في ما بعد أن النظرة الخاصة التي قبلناها في أوقات مختلفة بوصفها حقيقية أو صحيحة هي نظرة مشكوك فيها، فلا يوجد غير هذا السبيل في تصرفنا، بوصفنا مخلوقات غير معصومة عن الخطأ، أي الاعتراف بأخطائنا ومتابعة السير إلى أمام. لذا فإن هذا السبيل أساسي.

أكّد هابرماس، مثله مثل زميله كارل أوتو آبل (1922 ـ)، في هذه المناسبة، وجود حالات معينة لا يمكن تجنبها تمكننا من النقاش. وباعتبارنا مشاركين في نقاش جدّي، علينا أن نكون قادرين على تتبع الحجّة، ونكون راغبين بالتسليم بأن «القوة الحجّة الفضلى». يضاف إلى ذلك، علينا أن يعترف واحدنا بالآخر اعترافاً تبادلياً بأن الطرفين عاقلان ومعرضان للخطأ. فهما معقولان بما يكفي متابعة الحجة، وغير معصومين عن الخطأ، لأن هناك دائماً ما تتعلّمه. والعارف بكل الأمور يمكنه أن يقدم النصح، لكنه لا يناقش، فليس هناك شيء ليناقشه مثل هذا الشخص. ونذكر أنْ ثمّة عنصراً معيارياً في ذلك الاعتراف المتبادل، ألا وهو: المساواة. وهذا يعني وجود قَيْدٍ على الأجوبة الأنانية والأثنية، وفضلاً عن ذلك هناك شرط الكلية لأن الحجج الصائبة يجب أن تكون صائبةً في نظر كل إنسان. والحجة ليست ملكاً شخصياً مثل معدل الذكاء (IQ) أو شكل



الإنسان. والحجج لا تكون صائبةً عند بعض الناس وخاطئة عند الآخرين، فمفهوم الحجة الصائبة يعني أن الحجة صائبة بشكل كلّي، أي هي صائبة في جميع الحالات المشابهة[16]. هذا المفهوم للعقلانية مفهوم ينطوي على جرأة بمعنى أنه يدعي ضم المسائل المعيارية الأساسية. غير أنه علينا، في الوقت ذاته، أن نكون حذرين في التأكيد أن تلك مسألة تخص عملية معرضةً للخطأ، قد نطلب فيها، وبشكل مستمر، تحسين آرائنا بالبحث والمناقشة، لكن حيث لا نضمن إطلاقاً أن نحوز على الحقيقة النهائية.

هذا المفهوم للعقلانية مضاد لمذهب القرار الفصل، كما في تفكير بوبر، وفيبر وسارتر. وقد تمثّل جواب هابرماس في القول بالمناقشة العامة والمتنوِّرة بين أشخاص عاقلين. فهو يرى أن هذه العملية المعرضة للخطأ هي كل ما في حوزتنا. والبديل هو إما اللجوء إلى الحقائق الميتافيزيقية الأساسية التي لم نعد نعتبرها صادقةً، أو إلى قرارٍ عديم الأساس العقلي. جواب هابرماس كان معتدلاً، ومن نواحٍ عديدة، إلاّ أنه كان إشكاليةً أيضاً من ناحية التحقيق العملي، ومن ناحية النقاش الفلسفي الإضافي. غير أن قوته النظرية تمثل في الحقيقة التي تفيد أنه يصعب تجنبه: فإذا حاججنا ضده ندخل في الوضع النقاشي بشرطه الأساسي الذي يقضي بنقاش متنوّر، وباعتراف متبادل في ما بين الأطراف المشاركة. والذين يرفضون عليهم أن يظهروا أنهم يملكون حججاً أفضل من حجج هابرماس. وتلك هي «الحلبة السحرية» للعقل المناقش، فالعقل المناقش يمثّل مصيراً لا يمكن تجنّبه. فلا يعني ذلك أن علينا أن

(16) انـظـر: Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity* (Oslo; Oxford: Scandinavian University Press, 1993).



نناقش دائماً. غير أنه علينا في حالات عديدة من حالات عدم اليقين أو عدم الاتفاق أن نعتمد على عقلانية إجرائية وانعكاسية بوصفها محكمة الاستئناف الأخيرة. ويرى هابرماس أن تلك هي السّمة الأساسية للحداثة. والحداثة لا تتميّز بالتمييز والتقسيم وحدهما، بل أيضاً بالتوحد حول عقلانية منطقية، لا يكون تعريفها بمحتواها، بل بأنها إجرائية. وهكذا يكون هابرماس الوريث لعصر التنوير على الرغم من أنه متحرر من تفاؤله الساذج.

أسئلة

• ناقش نظرة حنة أرندت إلى السياسة في المجتمعات الحديثة. وكيف هي علاقة نظرة أرندت بنظرة هايدغر (من جهة) وبنظرة هابرماس (من جهة أخرى)؟

• ناقش نواحي القوة ونواحي الضعف في الفلسفة التفكيكية (جاك دريدا وميشال فوكو وريتشارد رورتي).

• بأي معنى اعتقد هابرماس أن مزاعم الصحة الخاصة بالمسائل المعيارية الأساسية يمكن البتّ فيها عقلياً؟

مراجع إضافية

مصادر أولية

Apel, K. -O. *Towards a Transformation of Philosophy*. London: [n. pb.], 1980.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Now York: [n. pb.], 1958.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore, MD: [n. pb.], 1976

Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: [n. pb.], 1965.

Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. New York: [n. pb.], 1975.

Habermas, Jürgen. *Being and Time*. New York: [n. pb.], 1962.



———. *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1996.
———. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1987.
———. *Theory of Communicative Action*. Boston, MA: [n. pb.], 1984, 1987. 2 vols.
Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1989.

مصادر ثانوية

Bernstein, R. (ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: [n. pb.], 1985.
———. *The New Constellation*. Cambridge: [n. pb.], 1991.
McCarthy, T. *Ideals and Illusions*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1991.
Skirbekk, G. *Rationality and Modernity*. Oslo; Oxford: Scandinavian University Press, 1993.



الثبت التعريفي

استقراء (Induction): هو أحد مناهج علم المنطق، وهو منهج العلوم الطبيعية بعامة. وصورته تتمثل في الانتقال من الجزيئيات أو الأمثلة إلى التعميم. مثلاً: الحديد يتمدَّد بالحرارة، النحاس يتمدَّد بالحرارة، الرصاص يتمدَّد بالحرارة، الذهب يتمدَّد بالحرارة، إذاً، جميع المعادن تتمدَّد بالحرارة.

اغتراب (Alienation): وتعني أيضاً الانفصال. وقد برز استعمال هذا التعبير أكثر ما برز عند ماركس الذي تحدث عن اغتراب، أو انفصال العامل عما تنتج يداه، وتَحوّل إنتاجه إلى مالك وسائل الإنتاج الذي هو الرأسمالي.

أغلوطة طبيعية (Naturalistic Fallacy): هي الأغلوطة المنطقية التي يقترفها من يمزج في مقدِّمات برهانه قضايا (جملاً) طبيعية موضوعية، وقضايا (جملاً) معيارية، حيث القضايا الأولى تعبر عن الوجود في حين تعبر الثانية عن الوجوب. كأن يستنتج أحد من وجود جماعات ذات لون أسود ومن وجوب التمييز العنصري، لزوم كره تلك الجماعات. وأول من قال بوجود مثل هذه الأغلوطة هو الفيلسوف البريطاني مور.



أنثروبولوجيا (Anthropology): علم يبحث في أصل الإنسان وتطوّرة وأعرافه وعاداته ومعتقداته.

إهليليجية (Elliptic): في اللغة العربية الدارجة تعني بيضوي، أما في لغة الرياضيات فتعني القطع الناقص، وهذا شكله (• •) وهو أحد القطوع المخروطية، وله، خلافاً للدائرة مركزان يُدعيان المحرقان (foci) أو البؤرتان. والشمس تقع في أحدهما، أما الكواكب والأرض فتدور حول الشمس في مدارات أو أفلاك كل واحد منها له شكل القطع الناقص المرسوم أعلاه.

إيكولوجيا (Ecology): فرع من علم الأحياء يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها.

باغافاد ـ جيتا (Bhagavad-Gita): هي محاورة فلسفية كانت في القرن الأول الميلادي، وفيها يذكر أن كريشنا (Krishna) (وهو باغافاد) تطابق مع الكائن الأعلى، وأعلن الواجبات والتقاليد الأساسية للمذهب الهندوسي.

بسط (الكسر) (Numerator): في الكسور العادية في علم الحساب، مثل 8/5، العدد 5 يسمى البسط أما الثاني فيدعى المقام.

بيوريتاني (Puritan): عضو في جماعة بروتستانتية تطالب بتبسيط طقوس العبادة والتمسك الشديد بأهداف الفضيلة.

تحصيل حاصل (توتولوجيا) (Tautology): ويكون عندما يُعرّف شيء (أو فكرة) بذاته أو بما يخصه من صفات ومظاهر. كأن يجاب عن السؤال: ما هو الماء؟ ويكون الجواب: هو الماء. وهذا ما وصف في اللغة العربية بالقول: وفسّر الماء بعد الجهد بالماء. وتظل هناك توتولوجيا عندما يجاب بالقول: إن الماء هو البحر.



نحفة/ رائعة (Magnum Opus): أعظم ما أنتجه الكاتب أو الفنان.

تسارع (Acceleration): ويعني زيادة السرعة، فإذا كانت سرعة سيارة 65 كلم/ ساعة وصارت 70 كلم/ ساعة، يكون التسارع 5 كلم/ ساعة. وخلاف التسارع هو التباطؤ (deceleration) أي نقصان السرعة.

جاذبية/ جاه (Charisma): وأكثر من وظَّف هذا التعبير هو السوسيولوجي ماكس فيبر، واعتبره ميزة القادة والحكام الحقيقيين. فالقائد ذو الكاريزما هو القادر على القيادة الحقيقية والتوجيه الحقيقي وتغيير اتجاه التاريخ بخلاف القيادة المؤسَّسَتية والقيادة الوراثية. والشعب يصغي إلى كلام القائد الكاريزمي ويتبع تعليماته وإشاراته.

جبرية (Fatalism): مذهب يؤمن أتباعه بالقضاء والقدر، ولا يقول بحرية الإنسان واختياره.

حيوية (Vitalism): مذهب يقول إن الحياة مستمدة من مبدأ حيوي، وإنها لا تعتمد اعتماداً كلياً على العمليات الفيزيائية ـ الكيميائية.

رواقية (Stoicism): مذهب أخلاقي وضعه الفيلسوف زينون الرواقي والذي أصله فينيقي. ويعتبر زينون مؤسساً لعلم الأخلاق استناداً إلى وضعه، في زمانه، مبدأه ألا وهو كوزموبولس (Cosmopolis) والذي يفيد معنى المدينة الكونية، والذي شرحه زينون بقوله: كل البشر إخوة. كما يعتبر زينون مؤسساً لعلم المنطق الرياضي باعتماده القضايا (الجمل) الشرطية المتصلة (إذا... إذن) والقضايا الشرطية المنفصلة (إما... أو). وعاش زينون في القرن الرابع قبل الميلاد في مدينة أثينا.



زخم (Momentum): هو مقدار ضرب الكتلة بالسرعة في علم الفيزياء. فإذا رمزنا للزخم بالحرف (ز) ولكتلة الجسم المتحرك (لنقل سيارة) بالحرف (ك) ولسرعته بالحرف (ع)، يكون الزخم ز = ك x ع.

سادية (Sadism): انحراف جنسي يتلذذ فيه المرء بإنزال صنوف العذاب بمحبوبه.

سلالة كارولنجية حاكمة (Carolingian Dynasty): وهي سلالة الفرنك الحاكمة الثانية. وقد حكمت في فرنسا من 751م. إلى 987م. وحكمت في ألمانيا من 751م. إلى 911م. وفي إيطاليا امتد حكمها من 774م. إلى 887م.

طب بسيكوسوماتي (Psychosomatics): فرع من الطب يبحث في الاضطرابات الجسدية الناشئة عن اضطرابات عقلية أو عاطفية.

عدمية (Nihilism): أكثر من اشتهر بهذا المذهب هو الفيلسوف الألماني فريدريتش نيتشه. ففي سياق نقده القوي والجذري للحضارة الغربية، وبخاصة ناحيتها الثقافية، كان موقفه جذرياً، أي كان يطالب بعدمها. وبلغت عدميته حدّ الإعلان عن «موت الله».

علم جسد مقارن (Somatology): الدراسة المقارنة لبنية الجسد البشري ووظائفه وتطوره.

علم حركة مجردة (Kinematics): وهو فرع من علم الديناميكا، يدرس الحركة مجردة من القوة والكتلة. وينسب تأسيسه إلى عالم الفيزياء الإنجليزي إسحق نيوتن.

علوم صورية (Formal Sciences): مثل الرياضيات وعلم المنطق. وأبرز ما يميز هذه العلوم هو اعتمادها على الاتساق بين



المقدّمات والنتيجة، وتجنب التناقض بينهما، بصرف النظر عن مادتهما.

غنوصية أو لاأدرية (Agnosticism): مذهب يرى أتباعه أنه لا يمكن إثبات شيء (وجود الله) أو نفيه.

فرانسيسكاني (Fransiscan): من أتباع القديس فرانسيس الأسيزي (Francis of Assisi) الذي أسس طائفته في عام 1209.

فلسفة مدرسية (Scholasticism): وتعني الفلسفة المسيحية التي سادت في القرون الوسطى، وأوائل عصر النهضة، وكانت مبنيةً على منطق أرسطو ومفهومه للميتافيزيقا. وأبرز رجال هذه الفلسفة كان الفيلسوف توما الأكويني. وعرفت هذه الفلسفة السكولاستية، في اللغة العربية باسم الفلسفة المدرسية.

فلسفة وجود (Ontology): وتترجم الأنطولوجيا أحياناً بفلسفة الوجود استناداً إلى الأصل اليوناني وهو ontos الذي يفيد معنى الوجود.

فورتيونا (Fortuna): وتعني الصدفة والحظ في الميثولوجيا الرومانية.

فوضوية (Anarchism): هو المذهب الذي يرفض أتباعه مبدأ وجود دولة. فهم يؤكدون استقلالية الفرد عن الدولة. والاعتراض على الدولة يشرحه الفوضويون بقولهم إن الدولة مؤسسة ضارة ومدمِّرة، فهي مصدر انقسام ولامساواة وعقاب وتقييد. وخير ممثليها في عصرنا روبيرت بول وولف (Robert Paul Wolff) الذي يؤكد التناقض بين السلطة والحرية.

قاعدة سلوكية (Maxim): وتفيد عند الفيلسوف الألماني كَنْت،



وبخاصة في فلسفته الأخلاقية: أن يضع الإنسان الفرد المستقل الحر (autonomous) هو قواعد الأخلاق (maxims)، ثم يعممها وينظر إذا كان تعميمها لا يؤدي إلى تناقض، فإذا لم يكن هناك تناقض تصير maxim قانوناً أخلاقياً كلياً شاملاً الجميع. مثال: لنفترض أن فرداً قال: يجب أن أقتل (maxim). وبالتعميم يحصل على: كل واحد يجب أن يقتل. وفي ذلك ما يتناقض معه، إذ سيكون معرضاً للقتل من الآخرين. لذا فإن القاعدة maxim التي وضعها لا تصلح أن تكون قانوناً أخلاقياً.

قطع ناقص (Ellipse): هو شكل هندسي إهليلجي أو بيضوي وله مركزان يُسميان المحرقان أو البؤرتان.

قياس (Syllogism): قياس هو البرهان عند الفيلسوف اليوناني أرسطو. ومثاله: كل إنسان فان.. (مقدمة 1) سقراط إنسان.. (مقدمة 2) إذاً، سقراط فان (نتيجة).

كارباثيان (Carpathian): اسم سلسلة جبال في شمال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا. ويعتقد أنه منها ومن سلسلة جبال الأورال، انطلقت جماعات إثنية كانت تسمي نفسها إيريا (Arya)، أي الجماعات الآرية وهاجمت الهند، وتحديداً وادي الهند، حيث باكستان حالياً، وذلك ما بين القرنين الرابع عشر والثاني عشر قبل الميلاد.

كالفن (Calvin): هو اللاهوتي البروتستانتي الفرنسي (1509 ـ 1564) الذي قال إن قدر الإنسان مرسوم قبل الولادة.

كلبيون (Cynics): وهم مجموعة من الفلاسفة اليونانيين علّمت أن الفضيلة هي السعادة، وأن ضبط النفس هو من أهم مكوِّنات الفضيلة. وازدرى أفراد هذه المجموعة باللذة والمال وما شابه.



وعرفوا في اللغة العربية باسم الكلبيين، لأن أصل تسميتهم هو الكلمة Kynos التي تعني الكلب في اللغة اليونانية.

كوكب (Planet): في علم الفلك تصنفُ النجوم صنفين هما: نجوم ثابتة ونجوم متحركة. النجوم المتحركة هي الكواكب. وفي عالمنا الشمسي الذي مركزه الشمس توجد تسع كواكب تدور حول الشمس هي: عطارد والزهرة والأرض والمريخ والمشتري وزُحل وأورانوس ونبتون وبلوتو.

كونية (Cosmopolitan): أصل التعبير يوناني من الوجهة اللغوية. أما من الوجهة الفلسفية فقد كان الذي سكّه ولأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي هو زينون الرواقي الذي يعود أصله إلى فينيقيا حوالى القرن الرابع قبل الميلاد. وعنى زينون بذلك التعبير المركب من الكلمتين: *Cosmos* (الكون) و*Polis* (المدينة)، المدينة الكونية. وفي شرحه له عنى: كل البشر إخوة. لذا، يعتبر زينون الرواقي المؤسس لعلم الأخلاق.

ليبركون (Leprechaun): جنّي خبيث في الأساطير الإيرلندية.

مازوشية (Masochism): انحراف جنسي فيه يتلذّذ المرء بالتعذيب الذي يُنزله بنفسه.

مالتوس (Malthus): عالم بريطاني في الاقتصاد. وقد تنبأ بوقوع مجاعات عالمية تؤدي إلى الفناء. وحجته قامت على وصفه الذي اعتمد على مفاهيم من علم الرياضيات، مثل المتوالية الحسابية والمتوالية الهندسية. وقال إن موارد الطبيعة والحياة تجري وفقاً لمتوالية حسابية بينما يجري نمو السكان وفقاً لمتوالية هندسية مما يعني أن عدد السكان سيزداد بسرعة أكبر من الموارد فلا تعود تكفي البشر، فتكون النهاية المظلمة.



مجتمع فابي (Fabian Society): جمعية إنجليزية نشأت عام 1884 واستهدف أعضاؤها نشر المبادئ الاشتراكية بالوسائل السلمية.

مذهب اسمي (Nominalism): هو النظر إلى الأفكار الكلية على أنها مجرد أسماء فلا تدل على أشياء مادية محسوسة.

مذهب تقوي (Pietism): أو التقوية، وهي حركة دينية بروتستانتية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وركّزت على دراسة الكتاب المقدس والتجربة الدينية الشخصية.

مركزية الأرض (Geocentrism): هو النظام الفلكي الذي وضعه بطليموس وتبنته الكنيسة الكاثوليكية والذي يعتبر الأرض مركزاً ثابتاً والشمس تدور حوله. والذي أثبت علماء الفلك بعد صراع مع تقليد الكنيسة بطلانه، وقالوا بمركزية الشمس، وبخاصة رجل الدين كوبرنيكوس الذي نشرت نظريته بعد وفاته لأنه لم يجرؤ على نشرها في حياته خوفاً من عقاب الكنيسة الكاثوليكية. وبعد كوبرنيكوس كان عالم الفلك كبلر الذي أيد نظرية كوبرنيكوس وحسّنها ووضع قوانين علم الفلك.

مركزية الشمس (Heliocentrism): وهي نظرية تقول بأن الشمس ثابتة والكواكب، ومن بينها أرضنا، تدور حولها. (انظر مركزية الأرض).

مقام (الكسر) (Denomirator): في الكسور العادية في علم الحساب، مثل 8/5 العدد 8 يسمى المقام.

ملك أو شاه (Checkmate): ويعني إحدى قطع لعبة الشطرنج، كما يعني حجز الشاه والملك الذي يخص الفريق الآخر في وضع لا يمكنه الخروج منه، فتنتهي اللعبة بخسارة هذا الفريق وفوز الفريق الذي تمكن من القيام بلعبة الحجز. وكذلك الحال في لعبة الورق،



حيث ينهي الملك اللعبة لصالح من يمسك بورقة الملك.

منتشوسن (Munchausen): تعني المبالغ في سرد القصص. وأصلها يعود إلى البارون منتشوسن الذي عاش في القرن الثامن عشر، وكان قائد فرسان، ويقال إنه ألَّف كتاباً احتوى على قصص مبالغ بها لدرجةٍ يصعب تصديقها.

نفعية (Utilitarianism): مذهب أخلاقي وضعه الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنثام (1784 ـ 1832) ومبدأه نتائج السلوك. ويفيد أن يؤدي سلوك الفرد إلى أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس، فالعمل الصالح هو الذي ينتج لذةً أعظم من إنتاجه ألماً. والعمل الطالح عكس ذلك تماماً.

نهضة (Renaissance): تعني حركة انتقالية في أوروبا بين القرون الوسطى والعصر الحديث. نشأت في القرن الرابع عشر واستمرت إلى القرن السابع عشر، وتميزت بالتأثر بالمفاهيم الكلاسيكية، وبازدهار الفن والأدب وانبلاج فجر العلم الحديث.

هستوغرافيا (Histography): وتعني العلم المختص بوصف الأنسجة العضوية.

هلينية (Hellenistic): تعني تاريخ ولغة وثقافة اليونان بعد وفاة الإسكندر الكبير في عام 323 ق.م. عندما عملت عناصر أجنبية غير يونانية على تعديل الخصائص اليونانية القديمة.

وحدة وجود (Pantheism): وهو مذهب يساوي بين الكون والله أو كما قال محي الدين بن عربي الذي كان أول من قال بهذا المذهب: الحق (الله) هو الخلق (المخلوقات). وبعد ابن عربي قال سبينوزا الفيلسوف العقلي بالفلسفة نفسها.



الوسط الذهبي (Golden Mean): وهو القاعدة الأخلاقية عند أرسطو، فالأخلاق ليست في أي من الطرفين الإيجابي أو السلبي، بل بينهما، مثلاً:

طرف	الوسط	طرف
جبن	شجاعة	تهوّر

يوبانيشاد (Upanishad): تعني مجموعة من التفاسير والتعليقات على الآراء الفلسفية السنسكريتية القديمة. والسنسكريتية (Sanskrit) هي لغة الهند المقدّسة والأدبية القديمة.



ثبت المصطلحات

أب	Patriarch
إبادة/ إفناء	Extermination
إبادة جماعية	Genocide
ابتداء	Incipiency
ابتداع/ تجديد	Innovation
أحد أقرباء	Kinsman
إخفاق تام	Fiasco
أرصاد جوية	Meteorology
إزالة التعمية	Demystification
إساءة/ أذى	Disservice
استبطان	Introspection
استثناء/ إعفاء	Exemption
استئصال	Eradication
أسقف/ مطران	Bishop
إشباع	Gratification
إشباع/ تخمة	Saturation
إصدار أوامر/ إملاءات	Dictation



Pedigree	أصل/ نَسَب
Rehabilitation	إصلاح/ إعادة تأهيل
Authentic	أصيل/ موثوق
Turmoil	اضطراب/ اهتياج عظيم
Psychosis	اضطراب عقلي/ ذهان
Dissertation	أطروحة/ رسالة (دكتوراه)
Mores	أعراف/ عادات
Optimal	أفضل/ أمثل
Impoverishment	إفقار
Fiefdom	اقطاع
Dejection	اكتئاب
Compulsion	إكراه
Abolishment	إلغاء/ إبطال
Tenability	إمكانية الدفاع
Extroversion	انبساط/ انصراف إلى كل ما هو خارجي
Decadence	انحطاط/ تدهور
Decay	انحلال/ خراب
Surge	اندفاع/ جيشان
Fusion	اندماج/ انصهار
Introversion	انطواء/ انصراف إلى داخل
Culmination	أوج/ ذروة
Altruism	إيثار/ غيرية
Conviction	إيمان راسخ
Maiming	بتر/ تشويه
Abomination	بغض شديد
Fossils	بقايا حفريات



بلوغ/ سن البلوغ/ حلم	Puberty
بيان/ أمر رسمي بابوي	Gull
تأرجح/ تضارب	Ambivalence
تأرجح/ حكم	Sway
تأليف من طبقات	Stratification
تبرئة/ دفاع عن	Vindication
تثقيف/ تهذيب	Edification
تجفيف/ تصريف	Drain
تجنيد	Recrutment
تجهيزات/ تمديدات	Installations
تحرير/ إعتاق	Emancipation
تحريف	Perversion
تحصيل حاصل	Tautology
تحول/ تغيير مهم	Mutation
تخلٍّ/ نكران	Renunciation
ترتيلة	Hymn
تزوير	Forgery
تسامٍ	Sublimation
تسهيل	Facility
تسوية/ إنهاء خلاف	Reconciliation
تشريح الجثة	Autopsy
تشوية/ تحريف	Distortion
تشييء/ تحويل إلى شيء مادي	Reification
تضحية/ قربان	Immolation
تطهير/ تنظيف	Cleaning
تطهير عواطف (تنفيس)	Catharsis



تعاطف/ تقمص عاطفي	Empathy
تعاون	Collaboration
تعبير/ أسلوب	Locution
تعويض/ إعادة إلى وضع سابق	Restitution
تفاعل	Interplay
تفاهة/ ابتذال	Banality
تفاوت/ تباين	Disparity
تفاؤل	Optimum
تفسخ/ انحلال	Disintegration
تفنيد/ هجوم جدلي عنيف	Polemic
تقشف/ تنسك	Asceticism
تقمص أرواح أو هجرتها	Transmigration
تكهن بما يحتمل أن يحدث	Prognosis
تلوث	Contamination
تماسك	Solidarity
تناسلي	Genital
تهديد/ خطر	Menace
توافق/ تماثل/ انسجام	Correspondence
توبيخ/ تعنيف	Reprehension
توجيه	Orientation
ثرثرة/ هذر	Chatter
ثنائية	Dualism
ثنائية	Dichotomy
ثوران/ انفجار	Eruption
جبرية	Fatalism
جد/ سلف	Forebears



جماعة مستأجرين	Tenantry
جنون (اضطهاد/ أو عظمة أو شك)	Paranoia
حافل بالذكريات	Reminiscence
حدس	Conjecture
حسن تمييز/ بصيرة	Discernment
حكم	Verdict
حكومة/ نظام حكم	Polity
حنكة/ تعقيد	Sophistication
حنين/ توق إلى ماضٍ	Nostalgia
حوليات/ سجلات التاريخ	Annals
حيوان لبون/ ثديي	Mammal
خبرة/ معرفة واسعة	Expertise
خسيس/ جدير بالازدراء	Despicable
خصي	Castration
خفي/ مقنّع	Covert
خلاصة وافية	Compendium
دحض/ تفنيد	Refutation
دراسة/ رسالة علمية	Monograph
دراسة الرموز	Typology
دفاع	Apology
دير	Claister
ذرة/ بقية صغيرة	Vestige
ذكي/ داهية	Astute
رب بيت/ رب أسرة	Paterfamilias
رجل دين	Cleric
ركود	Stagnation



Ethos	روح
Rustic	ريفي
Momentum	زخم
Monogamy	زواج أحادي
Marital	زوجي/ عائلي
Incest	سفاح قربى
Firmament	سماء/ قبة زرقاء
Exponent	شارح/ نصير لفكرة
Muse	شاعر
Condemnation	شجب/ إدانة
Eccentricity	شذوذ
Web	شرك/ مؤامرة
Ray	شعاع (ضوء)
Lucid	شفّاف/ واضح
Fissure	شق/ صدع
Simulation	شيء زائف
Mammoth	شيء ضخم/ هائل
Serenity	صفاء/ هدوء
Cliché	صيغة مبتذلة
Adversity	ضراء/ محنة
Exigency	ضرورة/ مطلب
Hedonist	طالب لذة
Congregation	طائفة/ جمع محتشد
Caste	طبقة
Archetype	طراز بدئي
Pliable	طري/ مرن



طريق مسدود	Impasse
طلاء ورنيش/ مظهر كاذب	Varnish
طيف/ سلسلة	Spectrum
عامل محفز/ مساعد	Catalyst
عدالة/ إنصاف	Epuity
عصيان/ ثورة	Rebellion
عقم/ جدب	Sterility
عقيم/ واهن	Impotent
علاقة متبادلة	Correlation
علم أمراض (أسبابها وأعراضها)	Pathology
علم بناء جملة أو إعراب	Syntax
علم تربية مدنية (معرفة بحقوق مواطنين وواجباتهم)	Civics
علم دلالات الألفاظ وتطورها	Semantics
علم وراثة	Genetics
عمل وحشي	Atrocity
غاية	Telos
غائية	Teleology
غير حصين/ عرضة للأذى	Vulnerable
فوضى	Anarchy
فيض	Emanation
قابلية/ ميل	Predisposition
قرد	Ape
قطع ناقص/ شكل بيضوي	Ellipse
قيد/ نقد قاسٍ	Stricture
كاتب ممتاز ومن الطراز الأول	Classic
كبت/ قمع	Repression



كبرياء متغطرسة	Hubris
كفاءة/ مقدرة	Competence
لا شكل له/ غير منظم	Amorphous
لغز/ أحجية	Enigma
متأصل/ جوهري	Immanent
متاهة	Labyrinth
متدرب على مهنة	Apprentice
متصل/ خط مستمر بدون انقطاعات	Continuum
متعدّد الأشكال	Polymorphous
مثال/ نموذج	Paragon
مجموعة من الرموز	Notation
محاضرة مصورة عن رحلة	Travelogue
محاكاة	Mimicry
مختص بموضوع واحد	Idiographic
مذبحة منظمة	Pogrom
مذهب الخلق المستقل	Creationism
مسار	Trajectory
مسلمة	Postulate
مشايع/ موالٍ/ نصير	Adherent
مشكال ذو قطع ملونة متحركة	Kaleidoscope
مصطنع/ متكلف	Factitious
مصنع	Plant
مضايقة مستمرة	Harassment
مطلق/ غير مقيد	Categorical
مظلم/ كثير الضباب	Murky
معترف به/ قانوني	Canonical



Intricate	معقد/ صعب الحل
Informatics	معلوماتية/ علم معلومات
Seminary	معهد لاهوتي
Prosecution	مقاضاة
Anachronism	مقدمة تاريخية
Premise	مقدّمة (منطقية)
Caress	ملاطفة
Apt	ملائم/ جدير
Forum	منبر/ منتدى
Homestead	منزل/ منزل الأسرة
Feminist	من يقول بالمساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً
Archaic	مهجور/ قديم
Obsolete	مهجور/ من طراز قديم
Extant	موجود فعلياً/ باقٍ
Lagacy	ميراث/ تراث
Whim	نزوة
Genesis	نشوء/ تكوين
Patron	نصير/ حامٍ
Counterpart	نظير
Bliss	نعيم/ منتهى السعادة
Permeation	نفاذ/ تخلل
Guild	نقابة الصناع والتجار في القرون الوسطى
Prototype	نموذج أصلي
Spasm	نوبة/ تشنج
Genre	نوع
Yoke	نير



وثني/ مدنس	Profane
وثيقة عظمى/ وثيقة الحقوق الإنجليزية في عام 1215	Magna Carta
وحي	Revelation
وحي إلهي	Oracle
وصاية/ تأثير	Tutelage
وفرة/ بحبوحة	Affluence
ولاية/ إمارة	Principality



الفهرس













ـ ر ـ









ـ غ ـ

ـ ف ـ



ـ ق ـ

ـ ك ـ



ـ ل ـ







ـ ن ـ



ـ هـ ـ



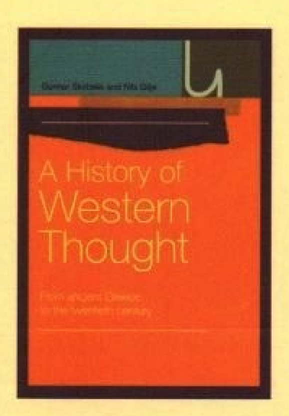
ـ و ـ

ـ ي ـ



تاريخ الفكر الغربي

من اليونان القديمة إلى القرن العشرين



يحتوي هذا الكتاب على مقدمة شاملة لتاريخ الفلسفة الغربية، تبدأ بالمرحلة السابقة لسقراط، وتنتهي في القرن العشرين.

ويضمّ كتاب سكيربك وغيلجي بحثاً عميقاً في الحركات الفلسفية الرئيسية، فضلاً على نظرةٍ إلى العوامل التاريخية التي أثّرت في الفلسفة الغربية، كالعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، وكذلك الأيديولوجيات السياسية الليبرالية الاشتراكية والفاشية.

يعتبر هذا الكتاب مقدمة ناجحة لكل من يريد الاطلاع على تاريخ الفكر الغربي في مداه الواسع.

- **غُنار سكيربك:** أستاذ الفلسفة في جامعة بيرغن، النرويج.
- **نِلز غيلجي:** أستاذ الفلسفة في جامعة بيرغن، النرويج.
- **د. حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة سابقاً في جامعة أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية وفي جامعة بيروت العربية، وحالياً أستاذ الترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم





المنظمة العربية للترجمة



ISBN 978-9953-0-2252-9

الثمن: 40 دولاراً
أو ما يعادلها